


600070266R

DREI ABHANDLUNGEN

ZUR

GESCHICHTE DER ALTEN PHILOSOPHIE

UND IHRES

VERHÄLTNISSES ZUM CHRISTENTHUM.

DREI ABHANDLUNGEN

ZUR

GESCHICHTE DER ALTEN PHILOSOPHIE

UND IHRES

VERHÄLTNISSES ZUM CHRISTENTHUM

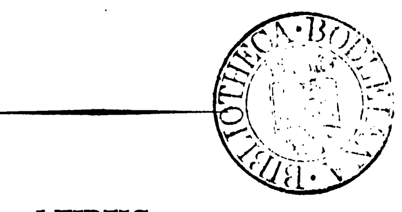
VON

DR. F. CH. BAUR.

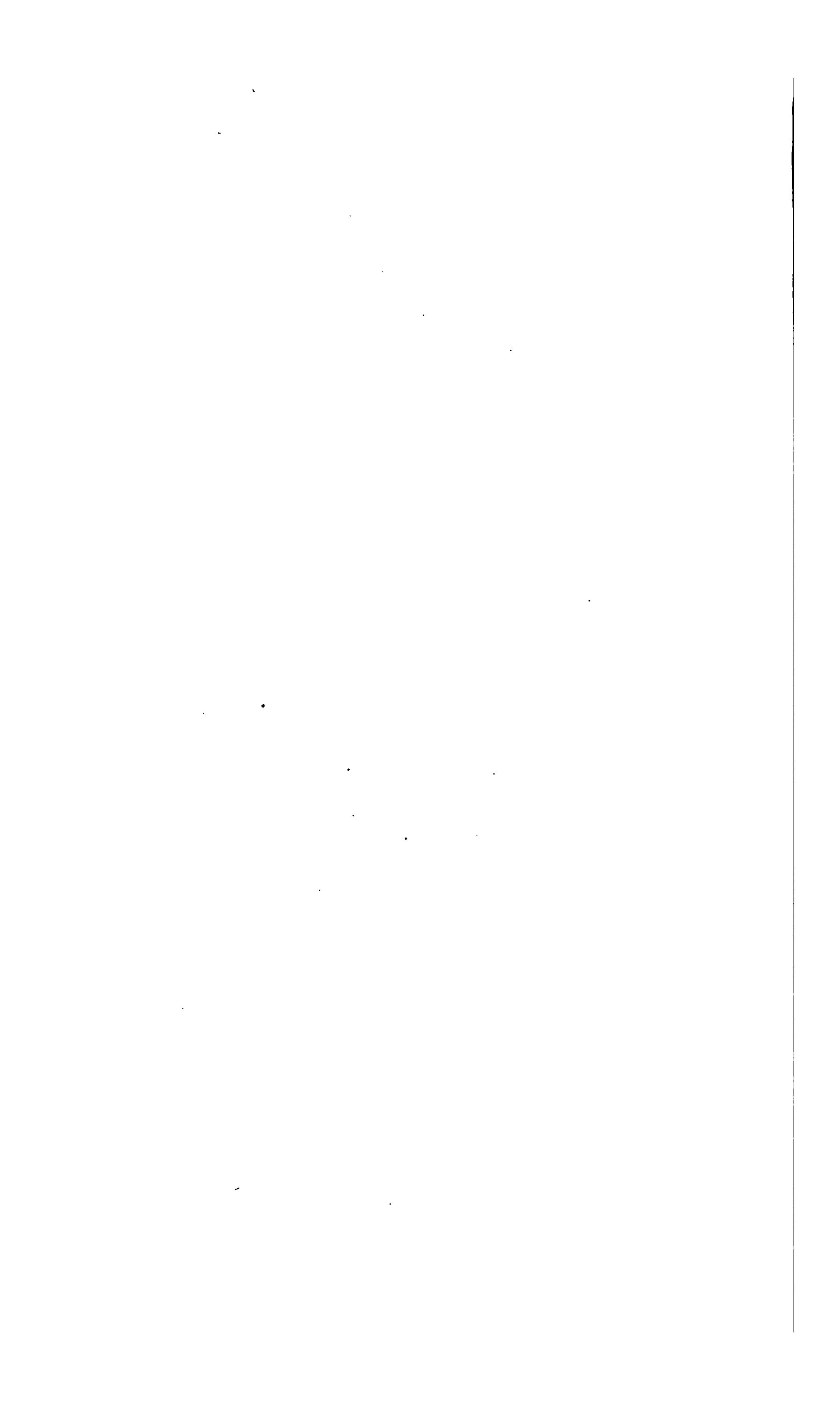
NEU HERAUSGEGEBEN

VON

DR. EDUARD ZELLER.



LEIPZIG,
FUES'S VERLAG (R. REISLAND).
1876.



Vorwort des Herausgebers.

Schon in der ersten Zeit nach dem Tode Dr. Baur's, meines unvergesslichen Lehrers, der mir in der Folge durch Verwandtschaft noch näher getreten war, trug ich mich mit dem Gedanken, die drei Abhandlungen, welche er der alten Philosophie gewidmet hatte, auf's neue herauszugeben, ohne dass es doch damals zur Ausführung dieses Gedankens gekommen wäre. Um so willkommener war es mir, als gegen das Ende des vorigen Jahres der Herr Verleger dieser Schrift mir mittheilte, da die zwei Hefte der Tübinger Zeitschrift, welche die Arbeiten über Apollonius und über das Christliche des Platonismus enthielten, noch immer begehrt werden, der Vorrath davon aber längst erschöpft sei, so sei er geneigt, von denselben eine neue Auflage zu veranstalten. Ich versprach mit Vergnügen meine Beihülfe; die später erschienene, aber ebenfalls vergriffene Abhandlung über Seneca und Paulus wurde den beiden andern beigefügt, und so entstand die vorliegende Sammlung.

Der Gegenstand, auf den die drei Theile derselben sich beziehen, das Verhältniss der alten Philosophie zur christlichen Religion, hat Baur während seiner ganzen wissenschaftlichen Laufbahn immer wieder beschäftigt. Schon 1832 erschien der Apollonius von Tyana, 1837 „das Christliche des Platonismus“ in der Tübinger Zeitschrift für Theologie, während der Ver-

fasser gleichzeitig in seinen dogmengeschichtlichen Werken vielfache Veranlassung fand, die Bedeutung griechischer Systeme für die christliche Kirche und für einzelne Erscheinungen ihrer Geschichte, ihre verwandtschaftlichen und ihre gegensätzlichen Beziehungen zu beleuchten. Auf den gleichen Gegenstand wurde er später durch sein Werk über das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte (1. Ausg. 1853) zurückgeführt. An diese Erörterungen schliesst sich endlich die Abhandlung über Seneca und Paulus an, welche wenige Jahre vor Baur's Tod, 1858, im ersten Bande von Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie veröffentlicht wurde. Die älteste von diesen Darstellungen, die Abhandlung über Apollonius, hat ihren Ausgangspunkt an einer ganz speciellen Frage, die dem Verfasser bei seinen kirchengeschichtlichen Studien aufgestossen war: der Parallele, welche ältere und neuere Gegner des Christenthums zwischen Apollonius von Tyana und Christus gezogen hatten. Aber so lange sie auch bei der Zergliederung der philostratischen Darstellung verweilt, nimmt sie doch weiterhin eine allgemeinere Wendung: sie bespricht den ganzen Charakter des Pythagoreismus und sein Verhältniss zum Christenthum, und führt schliesslich an den Berichten des Philo und Josephus über die Esseiner und an den clementinischen Homilieen den Beweis für die wichtige, hier zuerst an's Licht gestellte Thatsache des geschichtlichen Zusammenhangs zwischen dem Pythagoreismus auf der einen, dem Essäismus und Ebjonitismus auf der anderen Seite. Auf den gleichen Zusammenhang kommt Baur in der „christlichen Gnosis“ (1835) zurück, bespricht hier aber zugleich auch die Beziehung der gnostischen Spekulation zum Platonismus und Neuplatonismus. In der zweiten von den Abhandlungen, welche in der vorliegenden Schrift zusammengefasst sind, widmet er dem Platonismus in seinem Verhältniss zum Christenthum eine eindringende Untersuchung, der man das Lob einer geistvollen,

in den Kern der Sache eingehenden Behandlung auch dann nicht versagen wird, wenn man seinen spekulativen Standpunkt nicht theilt, und mit seiner Auffassung des Christenthums und der platonischen Philosophie nicht in allem übereinstimmt. Als der bedeutendste Vorgänger des Christenthums auf hellenischem Boden, der eigentliche Repräsentant der vorchristlichen Philosophie, erscheint der Platonismus auch in Baur's Geschichte der Lehre von der Dreieinigkeit (1841). Später dagegen, in der Einleitung zum ersten Band seiner Kirchengeschichte, dringt er ausdrücklich darauf, dass die Untersuchung über die Bedeutung der griechischen Philosophie für das Christenthum nicht bei Plato stehen bleibe, sondern in der gesammten Philosophie seit Sokrates, und so namentlich auch im Stoicismus, eine Vorbereitung desselben aufgezeigt werde; und von dem gleichen Gesichtspunkt geht die Abhandlung über Seneca und Paulus aus. Der angebliche Briefwechsel dieser Beiden giebt hier Baur Veranlassung, das Verhältniss des Stoicismus zum Christenthum, zunächst an der Hand jenes römischen Stoikers, nach allen Seiten zu erörtern; er beleuchtet einestheils die zahlreichen, und oft ganz überraschenden Berührungspunkte zwischen beiden, anderntheils aber auch den inneren Gegensatz, der sie trotz ihrer Verwandtschaft fortwährend getrennt hält; diese Verwandtschaft selbst aber erklärt er statt der persönlichen Verbindung des Philosophen mit dem Apostel, von der Aeltere und Neuere geträumt haben, theils aus den geschichtlichen Verhältnissen, welche die christliche Religion wie die stoische Philosophie in's Leben riefen, theils aus den Bedürfnissen der menschlichen Vernunft, welche die eine wie die andere erzeugt hat. Baur ist so in der Behandlung des Thema's, um welches alle diese Ausführungen sich drehen, zu einer immer umfassenderen Betrachtungsweise und einem immer strengeren Verfahren fortgegangen: der Gedanke, der ihm bei ihnen allen von Anfang an vorschwebte,

in der griechischen Philosophie eine von den geschichtlichen Bedingungen der christlichen Religion zu erkennen, kommt in den letzten derselben am reinsten zum Ausdruck.

Es wäre eine dankbare Aufgabe, die Untersuchung, welche Baur an einzelnen hervorragenden Erscheinungen aus dem Gebiete der alten Philosophie geführt hat, auf das Ganze derselben auszudehnen, das Verhältniss, in welchem die griechische Wissenschaft und ihre bedeutendsten Vertreter zum Christenthum stehen, zunächst für die ältere Zeit, etwa bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts, nach allen den Beziehungen, welche hier in Betracht kommen, darzustellen. Eine leichte Aufgabe wäre es allerdings nicht. Sie könnte in genügender Weise nur von einem solchen gelöst werden, der sich durch gründliches Quellenstudium sowohl mit der griechischen Philosophie als mit der altchristlichen Literatur und den von ihr beurkundeten Zuständen und Vorgängen vertraut gemacht hätte, der andererseits in das Innere dieser Erscheinungen tief genug eingedrungen wäre, um das Verwandte unter den verschiedensten Formen zu erkennen und den Gegensatz in der Grundrichtung auch bei der auffallendsten Aehnlichkeit im Einzelnen nicht zu vergessen. Sie müsste ferner in rein geschichtlichem Sinne behandelt werden; es dürfte nicht, wie diess von theologischer Seite gewöhnlich geschehen ist, der Masstab für die Beurtheilung der alten Philosophen einfach aus der christlichen Dogmatik oder einer bestimmten Auffassung derselben entlehnt, sondern es müsste das geschichtliche Verhältniss beider untersucht, es müsste gezeigt werden, welchen Beitrag die verschiedenen philosophischen Schulen für die Entstehung und Fortbildung des Christenthums, seiner Theologie, seiner Lebensauffassung und seiner kirchlichen Einrichtungen geliefert, welche Rückwirkung einzelne derselben von ihm erfahren haben. Es dürfte daher auch von vorne herein nicht sowohl nach dem Christlichen im Platonismus, Stoicismus u. s. w. als nach dem

Stoischen oder Platonischen im Christenthum gefragt werden. Es müsste endlich selbstverständlich sowohl das Christenthum als die alte Philosophie in der vollen Breite ihrer geschichtlichen Erscheinung in Betracht gezogen, es müssten die Wandlungen, welche die philosophischen Begriffe und Lehrsätze auf christlichem Boden erfuhren, verfolgt, die Stellung der kirchlichen und theologischen Partheien zu der alten Philosophie beleuchtet, neben ihrer ausgesprochenen Anerkennung oder Bestreitung auch ihr unbewusster und mittelbarer Einfluss beachtet werden. Nur die mühevolle Arbeit vieler Jahre könnte dieser Aufgabe ihrem ganzen Umfang nach gerecht werden; aber wer es mit der hinreichenden wissenschaftlichen Ausrüstung unternähme, sie zu lösen, der könnte sich ein grosses Verdienst um die genauere Erforschung von Erscheinungen und Vorgängen erwerben, die zu den wichtigsten in der Geschichte der Menschheit gehören.

Blosse Beiträge und Vorarbeiten zu diesem Werke übergebe ich in der vorliegenden Schrift auf's neue der Oeffentlichkeit. Jahrzehende sind schon verflossen, seit die Arbeiten, die sie enthält, das erstemal an's Licht traten. Aber auch heute noch sind diese Arbeiten nicht veraltet. Wären sie durch eine umfassendere Leistung überholt worden, so würde eine solche von niemand freudiger begrüsst worden sein, als von ihrem Verfasser in seiner selbstlosen Gesinnung; sollte diess andererseits in der Folge einmal geschehen, so wird der Urheber eines Werkes, wie es uns bei der obigen Schilderung vorschwebte, wohl der erste sein, der darauf hinweist, wie viel er für dasselbe Baur's Vorgang zu verdanken hatte.

Als Herausgeber der Baur'schen Abhandlungen konnte ich meine Aufgabe nur darin sehen, sie so wieder abdrucken zu lassen, wie er selbst sie veröffentlicht hatte. Nur offenbare Druck- oder Schreibfehler habe ich verbessert, und eine gewisse Gleichförmigkeit der Rechtschreibung her-

gestellt; wobei ich für den „Seneca und Paulus" Baur's eigenes Manuscript noch benützen konnte. An einigen wenigen Stellen habe ich dem ursprünglichen Text eine kurze ergänzende oder berichtigende Bemerkung beigefügt, diese Zusätze jedoch immer als solche bezeichnet. Eingehendere Erörterungen über die Richtigkeit oder die Vollständigkeit dessen, was Baur gesagt hatte, schienen mir nicht am Platze zu sein.

BERLIN, 8. November 1875.

E. Zeller.

Inhaltsverzeichniss.

I.

Apollonius von Tyana und Christus,

oder das Verhältniss des Pythagoreismus zum Christenthum.

Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der ersten Jahrhunderte nach Christus.

In der Reihe der Argumente, mit welchen in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche die heidnischen Gegner des Christenthums die Ansprüche desselben auf Wahrheit und Göttlichkeit bestritten, nimmt die zwischen Christus und Apollonius von Tyana gezogene Parallele durch ihre auffallende Eigenthümlichkeit eine besonders beachtenswerthe Stelle ein. Hierokles, der Statthalter von Bithynien, welcher, um durch Wort und That seinen Hass gegen das Christenthum an den Tag zu legen, sowohl an der diocletianischen Christenverfolgung thätigen Antheil nahm, als auch in einer eigenen Schrift als Gegner gegen die Christen auftrat, und nach dem Vorgange des Celsus, des Verfassers des *ἀληϑὴς λόγος*, einen *φιλαλήϑης λόγος*, Worte der Wahrheitsliebe, an die Christen richtete, war es zuerst, der diese Vergleichung wagte. So wenig sonst die Schrift des Hierokles etwas enthielt, was nicht schon die früheren Gegner des Christenthums wiederholt vorgebracht hatten, so neu und eigenthümlich war der in der genannten Beziehung gemachte Angriff, und Eusebius, der von dem übrigen Inhalt der Schrift das Urtheil fällt, es sei nicht der Mühe werth, desswegen aufs neue in die Schranken zu treten, da alles diess nicht dem Hierokles selbst angehöre, sondern nur ein von ihm an andern sowohl in Ansehung der Gedanken als der Worte und Silben auf eine ganz schamlose Weise be-

gangener Raub sei, wurde nur durch jene Parallele zu der bekannten Schrift gegen Hierokles*) veranlasst, in welcher er für alles andere auf die acht Bücher des Origenes gegen den Celsus verweisend sich nur das, was sich auf den Apollonius bezog, zu seinem Gegenstand nahm, *ἐπεὶ καὶ μόνῳ περὶ τοὺς πώποτε καθ᾽ ἡμῶν γεγραφότας ἐξαίρετος νῦν τούτῳ γέγονεν ἡ τοῦδε πρὸς τὸν ἡμέτερον σωτῆρα παράθεσίς τε καὶ ξύγκρισις.* K. 1.

Hierokles, sagt Eusebius K. 2, spricht mit grosser Bewunderung von den ausserordentlichen Thaten, die Apollonius nicht durch Zauberkünste, sondern durch eine geheimnissvolle göttliche Weisheit verrichtet habe. Dass es sich mit denselben wirklich so verhielt, leidet nach seiner Versicherung keinen Zweifel. Die eigenen Worte des Hierokles sind: „Die Christen thun sich auf ihren Jesus ungemein viel zu gut, indem sie von ihm rühmen, dass er einige Blinde wieder sehend gemacht, und einige andere Wunder dieser Art verrichtet habe. — Es verdient aber bemerkt zu werden, dass wir über alle dergleichen Dinge eine weit richtigere und verständigere Ansicht haben, und wie wir von ausserordentlichen Menschen denken.“ Nachdem er nun den Proconnesier Aristeas und den Pythagoras und einige noch ältere kurz erwähnt hat, fährt er fort: „Zur Zeit unserer Voreltern, unter der Regierung Nero's, trat Apollonius von Tyana auf, der von früher Jugend an und seitdem er sich in Aegä in Cilicien dem menschenfreundlichen Asklepios geweiht hatte, viele Wunderthaten gethan hat, deren ich, mit Uebergehung der meisten, Erwähnung thun will.“ Hierokles zählte nun, wie Eusebius meldet, diese Wunder der Reihe nach auf, und sagte zum Schlusse Folgendes: „Doch wozu erwähne ich diess? Nur in der Absicht, um unser genaues und bei jedem einzelnen Falle wohlbegründetes Urtheil mit der Leichtfertigkeit der Christen zusammenzustellen. Wir nämlich halten einen solchen Wunder-

---

*) *Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου πρὸς τὰ ὑπὸ Φιλοστράτου εἰς Ἀπολλώνιον τὸν Τυανέα διὰ τὴν Ἱεροκλεῖ παραληφθεῖσαν αὐτοῦ τε καὶ τοῦ Χριστοῦ σύγκρισιν.* Auch in die Ausgabe der Werke des Philostratus von Gottfr. Olearius, Leipz. 1709, aufgenommen. Vol. I. S. 428 f.

thäter nicht für einen Gott, sondern nur für einen von den Göttern geliebten Menschen, jene aber erklären ihren Jesus wegen einiger unbedeutender Wunderzeichen für einen Gott. — Auch diess verdient in Erwägung gezogen zu werden, dass die Thaten Jesu von Petrus und Paulus und einigen andern diesen ähnlichen lügenhaften, eingebildeten, mit Zauberei sich abgebenden Menschen auf jede Weise ausgeschmückt worden sind, die Thaten des Apollonius aber sind von Maximus aus Aegä, von dem Philosophen Damis, dem Begleiter des Apollonius und von dem Athener Philostratus beschrieben worden, von Männern, die auf der höchsten Stufe der Bildung standen, und die Wahrheit zu würdigen wussten, und aus Menschenliebe die Thaten eines edlen, von den Göttern geliebten, Mannes nicht unbekannt sein lassen wollten."

Bei der Widerlegung des Inhalts dieser Fragmente, und der nachtheiligen Folgerungen, die in Beziehung auf das Christenthum aus demselben gezogen wurden, stellt sich Eusebius auf einen doppelten Standpunkt. Auf der einen Seite setzt er die factische Realität der dem Apollonius zugeschriebenen Wunder voraus, auf der andern nimmt er die Glaubwürdigkeit des Geschichtschreibers in Anspruch. In der ersten Beziehung wird immer wieder dem Verdacht Raum gegeben, Apollonius sei ein Zauberer gewesen, und habe durch dämonische Kräfte seine Wunder verrichtet. Man dürfe bei der ganzen Untersuchung nicht vergessen, bemerkt Eusebius K. 35, dass, wenn man auch dem Schriftsteller die Wahrheit der von ihm erzählten wundervollen Begebenheiten zugebe, doch in jedem einzelnen Falle sich leicht zeigen lasse, dass das Wunder durch Mitwirkung eines Dämon geschehen sei. Dass er die Pest voraus wusste, (IV. 4) scheine vielleicht keiner magischen Kunst zuzuschreiben zu sein, wenn, wie er selbst behauptete, die Ursache davon in der einfachen, reinen Lebensweise lag*), vielleicht aber verdankte er auch diese Vor-

---

*) Die Worte des Eusebius a. a. O. sind: *τό τε γὰρ τοῦ λοιμοῦ προαισθέσθαι, ἴσως μὲν οὐκ ἀπερίεργον δόξειεν, εἰ, καθὼς αὐτὸς, ἀπὸ λεπτοτάτης καὶ καθαρᾶς διαίτης κατείληπτο, ὡς αὐτὸς ἔφησεν· ἴσως δὲ*

kenntniss einem Dämon, mit welchem er in Verbindung stand. Denn auch mit dem Uebrigen, was er der Darstellung zufolge voraus wusste und voraus sagte, verhält es sich ebenso: lassen sich auch dafür aus der Schrift des Philostratus selbst noch so viele Beweise anführen, so kann er doch, wenn die Wahrheit auch hiervon zugegeben werden soll, nur durch magische Kunst, durch einen ihm zur Seite stehenden Dämon, wenn auch nicht alles, doch manches von den zukünftigen Dingen voraus erkannt haben. Ein deutlicher Beweis davon ist, dass er nicht durchaus und in allen Fällen eine Kenntniss des Zukünftigen hatte, dass er in vielen Fällen ungewiss war, und aus Unwissenheit fragte, was ihm nicht begegnet sein würde, wenn er wirklich im Besitz einer göttlichen Kraft gewesen wäre. Als er der Pestscene ein Ende machte, war das Ganze eine dämonische Erscheinung, und sonst nichts weiter (IV. 10). Aus welchem Grunde hätte die Seele Achill's den Aufenthalt auf den Inseln der Seligen verlassen, und an seinem Grabe verweilen sollen (IV. 16), wenn nicht auch diess die Erscheinung eines Dämon war? Den Dämon, der den ausschweifenden Jüngling besass, und die Empuse oder Lamie, die mit Menippus ihr Spiel trieb, vertrieb er ohne Zweifel durch einen mächtigern Dämon (VI. 25). Auf dieselbe Weise heilte er wohl den Jüngling, der durch den Biss eines wüthenden Hundes von Sinnen gekommen war, und den Hund selbst (VI. 43). Hieraus ist zu sehen,

---

καὶ αὐτὸ ἐξ ὁμιλίας δαίμονος αὐτῷ προμεμήνυτο. Es muss in dieser Stelle ohne Zweifel statt *οὐκ ἀπερίεργον* gelesen werden *οὖν ἀπερίεργον.* Eusebius setzt zwei Fälle: vielleicht wusste er die Seuche auf natürliche Weise voraus, vermöge seiner reinen Lebensweise, aber eben so möglich bleibt doch immer, dass er sie in Folge einer dämonischen Einwirkung voraus wusste. Das Dämonische ist eben das Zauberische, ist nun der Gegensatz gegen dieses das Natürliche, wenn er nämlich *ἀπὸ λεπτοτ. — κατειλ.*, so kann dieses selbst nicht ebenfalls als *οὐκ ἀπερ.* d. h. als etwas nicht ohne Zauberei geschehenes bezeichnet werden (*περίεργος* wird von der Magie gebraucht, wie z. B. auch Ap. Gesch. 19, 19). Liest man *οὖν*, so bezeichnet es passend die specielle Anwendung des vorangehenden allgemeinen Satzes.

dass alle seine Wunderthaten durch dämonische Dienstleistungen vollbracht worden sind. Vgl. K. 39.*) Was das zweite betrifft, die Zweifel, die Eusebius in die Glaubwürdigkeit des Geschichtschreibers selbst setzt, so gehört hierher die von Eusebius wiederholt hervorgehobene innere Unwahrscheinlichkeit der Erzählungen des Philostratus. Die vielfachen Widersprüche und Unwahrscheinlichkeiten, die sich in dem Leben des Apollonius nachweisen lassen (vgl. Eus. a. a. O. K. 12. f. 27. f. 33. 39. 41), scheinen am einfachsten aus der Voraussetzung erklärt werden zu müssen, dass es dem Geschichtschreiber an Wahrheitsliebe fehlte. „Ich war bisher der Meinung,“ sagt Eusebius K. 5, „dass der Tyaneer ein in menschlichen Dingen weiser Mann war, und halte diese Ansicht auch jetzt noch gerne fest. Ich lasse es gerne geschehen, wenn man ihn jedem Philosophen zur Seite stellt, wofern man nur mit allen mythisch lautenden Erzählungen ferne bleibt. Wenn aber ein Damis aus Assyrien, oder ein Philostratus, oder irgend ein Geschichtschreiber oder Logograph es sich herausnimmt, die Grenzen zu überspringen, und eine Ansicht aufzustellen, die über das Gebiet der Philosophie weit hinausgeht, indem er zwar den Worten nach den Vorwurf der Magie abwehrt, der Sache selbst nach aber dem Manne noch mehr zur Last legt, als mit Worten, und die pythagoreische Lebensweise als Maske über ihn wirft, so kommt dann kein Philosoph zum Vorschein, wohl aber ein mit der Löwenhaut verhüllter Esel, und man sieht nur einen Sophisten, der in den Städten umher sein Wesen treibt, ja nichts anders als einen Zauberer statt eines Philosophen.“ Ueber die Grenze, die in dieser Hinsicht zwischen dem Möglichen und Unmöglichen, dem Wahrscheinlichen und Unwahrscheinlichen zu ziehen ist, glaubt Eusebius (K. 6) folgende Theorie aufstellen zu dürfen: „Es gibt natürliche Grenzen, die Anfang, Mitte und Ende in dem All der Dinge umfassen, und allem, wodurch diese ganze Maschine und dieses ganze Weltgebäude zur Vollendung gebracht wird, Maass und Ordnung bestimmen.

*) Vgl. auch Lactantius Instit. div. V. 3.

Sie sind durch unwandelbare Gesetze und unzerreissbare Bande von der allwaltenden Vorsehung geordnet, um das von der höchsten Weisheit Beschlossene zu bewachen. Nichts von allem, was einmal geordnet ist, kann aus seiner Stelle verrückt und versetzt werden. Das Gesetz der Natur hält daher jeden, welchen ein übermüthiges Verlangen weiter zu gehen verleitet, zurück, die göttliche Ordnung zu überschreiten. Es ist gegen die Natur, dass der im Wasser lebende Fisch auf dem Festlande leben kann, das Landthier kann nicht in das Wasser untertauchen und hier seinen bleibenden Aufenthalt nehmen. Wer auf der Erde lebt, kann nicht durch hohe Sprünge in die Luft sich erheben und mit den Adlern umherschweben, wie sehr er es auch wünscht. Diese zwar können auch auf die Erde herabkommen, wenn sie sich herabsenken, die Flügel einziehen, und ihren natürlichen Trieb beschränken. Denn auch diess ist durch göttliche Gesetze so geordnet, dass das in der Luft Schwebende aus der Höhe herabkommen kann; nicht aber kann umgekehrt das Niedrige, an die Erde Gebundene in die Luft sich erheben. Ebenso ist auch dem sterblichen Geschlecht der Menschen, das sowohl eine Seele als einen Leib hat, durch göttliche Gesetze seine bestimmte Sphäre angewiesen. Es kann nicht, des Aufenthalts auf der Erde überdrüssig, mit dem Leibe seinen Weg durch die Luft sich bahnen, ohne sogleich für solchen Unverstand zu büssen: eben so wenig kann es, mit der Seele sich erhebend, Unerreichbares mit seinen Gedanken erreichen, es wird vielmehr nur in die Krankheit der Melancholie verfallen. Es wird daher klug daran thun, wenn es den Leib mit festem Fusstritt auf der Erde bewegt, die Seele aber auf Lehre und Philosophie stützt. Wohl aber ist zu wünschen, dass irgend ein Helfer aus den himmlischen Wohnungen von oben herabkommt, und als Lehrer des dorther zu hoffenden Heiles erscheint. Ein überzeugendes Beispiel davon ist, dass der Arzt zu dem Kranken kommen, der Lehrer sich nach dem Schüler bequemen, der Hohe sich zum Niedrigen herablassen muss, nicht aber umgekehrt. Dass daher die göttliche Natur, die wohlthuend und heilbringend ist, und für alles sorgt, sich auch mit den Menschen

in Verbindung setzt, kann niemand durch Vernunftgründe in Zweifel ziehen, da die von der göttlichen Vorsehung gesetzten Grenzen diess wohl gestatten. Denn gut ist Gott, wie Plato sagt, und das Gute ist frei von allem Neid. Darum wird der gute Gott, der dieses All regiert, nicht blos für die Leiber, sondern weit mehr für die Seelen sorgen, welchen der Ehren-Vorzug der Unsterblichkeit und Selbstbestimmung zu Theil geworden ist. Diesen nun wird er, als der Herr dieser ganzen Oekonomie und aller Gaben, durch deren Geschenk er ihrer Natur wohlthun kann, da sie derselben empfänglich sind, gleichsam reichliche Strahlen seines eigenen Lichts mittheilen, indem er von Zeit zu Zeit von denen, die um ihn sind, diejenigen, die ihm am nächsten sind, aussendet zur Beglückung und Errettung derer, die auf der Erde sind*). Wenn nun Einer in dieser Hinsicht vom Glücke besonders begünstigt ist, so wird ein solcher, im Geiste geläutert und entschleiert vom Nebel der Sterblichkeit, wahrhaft für göttlich gehalten werden und einen grossen Gott wie ein Götterbild in der Seele umhertragen. Welche grosse Bewegung kann ein solcher bewirken! Das ganze Menschengeschlecht, die ganze Welt wird er noch mehr als die Sonne erhellen, und das Werk der ewigen

*) Eine Stelle, in welcher der bekannte Arianismus des Eusebius vielleicht offener als irgendwo sich zeigt. Christus ist nur einer der höhern Geister, die Gott von Zeit zu Zeit (*ἐσθ' ὅτε*) zum Heil der Menschen aussendet. Ist aber diess der Fall, mit welchem Recht kann dem Heidenthum die Möglichkeit einer der im Christenthum gegebenen analogen Offenbarung abgesprochen werden? Ueberhaupt standen die damaligen Kirchenlehrer mit ihrem durchaus platonisirten Christenthum zu sehr auf gleichem Boden mit dem Gegner, welchen sie bekämpften, als dass ihre Polemik von bedeutendem Erfolg hätte sein können. Wie auffallend platonisirt die obige Stelle auch schon dem Ausdruck nach: *θεῖος ἀληθῶς ἀναγραφήσεται μέγαν τινὰ θεὸν ἀγαλματοφορῶν τῇ ψυχῇ.* (Vgl. Plat. Phädr. S. 251 u. 252 [Gastm. 215, A. 216, D. f.])! Uebrigens geht *ὢν εἴ τῳ εὐτυχῆσαι γένοιτο* nicht wie Olearius meint, auf die *μάλιστα προσεχεῖς τῶν ἀμφ' αὐτὸν (θεὸν)*, sondern auf *οἱ τῶν ἐπὶ τὰ τῇδε*, oder *οἱ τῇδε.*

Gottheit auch für die folgende Zeit zur Anschauung zurücklassen, und in nicht geringerem Grade als die aus lebloser Materie gefertigten Gebilde einen anschaulichen Begriff der göttlichen Natur gewähren. Auf diese Weise kann die menschliche Natur am Uebermenschlichen theilnehmen. Auf andere Weise aber darf man die Grenze nicht überschreiten, und so wenig, wer keine Flügel hat, unternehmen kann, was nur geflügelte Wesen thun können, so wenig kann ein Mensch sich in das einlassen, was nur dämonischen Naturen zukommt." Es fällt von selbst in die Augen, wie wenig auf diesem Wege eine objective Grundlage zur Entscheidung der Frage über wahre und falsche Offenbarung zu gewinnen ist, und wie wenig der hier gemachte Versuch, eine feste Grenzlinie zwischen dem wahrhaft Göttlichen und dem blos Menschlichen zu ziehen, berechtigen kann, das Göttliche, das auch in einem Apollonius vorausgesetzt werden zu müssen scheint, in das blosse Gebiet des Unmöglichen zu verweisen. So richtig im Allgemeinen die Ansicht ist, dass in allem, was die menschliche Natur der göttlichen näher bringt, die Gottheit das Mittheilende, die Menschheit das Empfangende ist, so darf doch am wenigsten auf dem platonischen Standpunkt, auf welchen sich Eusebius hier stellt, die Mittheilung des Göttlichen an das Menschliche auf eine so viel möglich enge Grenze beschränkt werden. Nur dadurch gewinnt das Vage und Unbestimmte dieser Theorie einen etwas festeren Boden, dass das Hauptmerkmal, woran die ächt göttliche Offenbarung und Mittheilung zu erkennen ist, in die dadurch hervorgebrachten moralischen Wirkungen gesetzt wird. Diess ist es, worauf Eusebius auch im Folgenden besonderes Gewicht legt, wenn er, um die Anwendung der aufgestellten Ansicht auf die vorliegende Frage zu machen, sich an Philostratus mit den Worten wendet (K. 7): „Was ist es nun, wenn sich die Sache so verhält, was du uns in deinem Apollonius vor Augen stellst? Hat er eine göttliche, über einen Philosophen erhabene, mit Einem Worte eine übermenschliche Natur, so halte denselben Charakter in deiner ganzen Darstellung fest, und weise nun auch thatsächliche Merkmale seiner gött-

lichen Natur nach. Ungereimt wäre es ja doch, wenn zwar die Werke der Baumeister auch nach dem Tode derselben noch lange Zeit fortdauern und ihren Urhebern ein beinahe unsterbliches Andenken gründen, eine göttliche Natur aber, die mit ihren Strahlen über die Menschheit aufgegangen ist, in kurzer Zeit in's Dunkel verschwindet, ohne fortgehende Beweise ihrer Trefflichkeit zu geben, wenn sie so arm ist, dass sie nur für einen Damis, und einige andere kurzlebende Menschen hinreicht, und sich nicht zum Nutzen für Tausende, nicht blos für diejenigen, in deren Zeit sie hervortrat, sondern auch für die Nachfolgenden einen Zugang zu eröffnen weiss. Auf diese Weise haben die Weisen der Vorzeit Nacheiferer und Nachfolger ihrer Tugenden gefunden und sich ein in Wahrheit unsterbliches Verdienst um die Menschheit erworben. Wenn du aber dem Manne nur eine sterbliche Natur zuschreibst, so siehe zu, dass du nicht, ihr mehr einräumend als ihr zukommen kann, für solchen Widerspruch zu büssen habest.“ Das Resultat, das Eusebius aus diesen Erörterungen in Ansehung der Glaubwürdigkeit des Schriftstellers zieht, ist am bestimmtesten in folgender Stelle ausgesprochen (K. 12): „Ich glaube recht gerne alles natürliche und wahrscheinliche: wenn auch einiges zum Lobe eines guten Mannes mit Uebertreibung gesagt werden mag, so halte ich es doch für glaublich und annehmbar, wofern es nur nicht ungewöhnlicher Art und voll thörichter Einbildung ist. — Alles, was der menschlichen Natur angemessen ist, und mit der Philosophie und Wahrheit vollkommen zusammenstimmt, nehme ich an, da mir die Liebe zum Natürlichen und Wahren über alles gilt. Aber eine übermenschliche Natur zum Gegenstand der Darstellung zu machen und unmittelbar darauf einen Widerspruch folgen zu lassen, ohne alle Rücksicht auf die der Darstellung zu Grunde liegende Idee, verdient nach meiner Ueberzeugung Tadel, und wirft ein schlimmes Licht auf den Schriftsteller selbst und noch weit mehr auf den Helden des Schriftstellers.“ Desswegen will Eusebius, wie sich bei genauerer Prüfung aus der Darstellung des Philostratus ergebe, von einer Vergleichung des Apollonius mit

Christus so wenig wissen, dass er ihn nicht einmal in die Reihe der Philosophen, oder auch nur in die Klasse der Menschen von gewöhnlicher sittlicher Beschaffenheit setzen will. Möge auch Philostratus nach dem Urtheil des Wahrheitsfreundes (des Hierokles) sich noch so sehr durch Bildung ausgezeichnet haben, ein Schriftsteller, dem es um die Wahrheit zu thun war, sei er wenigstens nicht gewesen (K. 4).

Wie so viele von neuern Gegnern des Christenthums erhobene Angriffe nur eine Wiederholung der alten heidnischen Polemik sind, so wurde auch die Parallele zwischen Christus und Apollonius auf's neue hervorgesucht, um den wundervollen Charakter des Christenthums in ein zweideutiges Licht zu setzen, und die Vertheidiger desselben durch das Dilemma in die Enge zu treiben, dass entweder die Wunder Christi nur in dem Sinne für wahr gehalten werden können, in welchem auch die Wunder des Apollonius für wahr gehalten werden müssen, oder dass, wenn die Falschheit dieser nicht bezweifelt werden dürfe, auch für jene kein entscheidendes Kriterium der Wahrheit festgehalten werden könne. Unter den englischen Deisten war es, wie bekannt ist, Karl Blount, der durch seine Uebersetzung der zwei ersten Bücher des philostratischen Werkes über das Leben des Apollonius von Tyana und die derselben beigegebenen Anmerkungen (London 1680) das Christenthum auch von dieser Seite anzugreifen unternahm. Als später der englische Deismus auch nach Deutschland verpflanzt worden war, fand auch Apollonius einen neuen Sachwalter in dem ungenannten Verfasser der Schrift: Gewissheit der Beweise des Apollonismus, von Aemilius Lucinius Cotta, Oberpriester bei dem Tempel des Jupiter Capitolinus zu Rom, aus dem Lateinischen übersetzt von dem Verfasser des Hierokles. Frankf. und Leipz. 1787.*) Auch die Apologeten mussten es daher

*) Ich kenne diese nur durch die polemische Tendenz der wiederaufgefassten Parallele merkwürdige, im Uebrigen unbedeutende Schrift blos aus der Gegenschrift: Anti-Hierocles oder Jesus Christus und Apollonius von Tyana, in ihrer grossen Ungleichheit vorgestellt von Dr. J. B. Lüderwald. Halle 1793. Der Verfasser des Hierokles scheint sich in der ge-

auf's neue als ihre Aufgabe betrachten, die Ehre und eigenthümliche Würde des Christenthums von dieser Seite sicher

---

nannten Schrift nichts geringeres vorgesetzt zu haben, als die Aufgabe, in seinem Beweise von der göttlichen Sendung des Apollonius ein vollkommenes Gegenstück zur christlichen Apologetik zu geben, wesswegen er denselben sogar aus Weissagungen führen will, die sich bei Homer, Hesiod, Pindar, Plato, Virgil, Horaz mit unläugbarer Beziehung auf die Person des Apollonius finden sollen. Eine der vollständigsten Weissagungen dieser Art sei das Bild, das Horaz von seinem ehrlichen Manne entworfen, die Ode III. 3. *justum et tenacem propositi virum etc.* Welche Ansicht der Verf. von Apollonius hatte, oder was er mit seinem Apollonismus bezweckte, ist in folgender Stelle S. 108 ausgesprochen: „Noch ist das Publikum bei so vielen oft so bitteren Versuchen, die apollonische Geschichte mit der Geschichte der menschlichen Vorurtheile in Parallele zu setzen, auf keinen Apollonius aufmerksam gemacht worden, der mit dieser Gotteskraft begabt, sein Leben der Menschheit verlebt, nie sich, nur andern geholfen, und ohne Geräusch, im Stillen, mit so viel Würde, Weisheit, Unschuld, Menschenliebe und Gottergebenheit gewirkt hätte. Da er lange genug der Lehrer der Welt gewesen war, so nahm Gott den, der für die Wahrheit alles aufgeopfert hatte, der den Tod nicht gescheut, sondern überall standhaft die Tugend ausgebreitet, aber nichts dafür als Verfolgung, Schmach und Gefängniss erduldet hatte, von hinnen weg. Er ging wieder zu dem, von dem er gesandt war.“ Der Verfasser der ebenso unbedeutenden Gegenschrift hat sich zwar viele Mühe gegeben, Verschiedenheiten zwischen Christus und Apollonius von Tyana nachzuweisen, das Wundervolle im Leben des Apollonius aber nach derselben Methode behandelt, die von Rationalisten auf die neutestamentlichen Wunder angewandt worden ist. Er gibt nämlich die Realität der Facta zu, sucht ihnen aber durch eine natürliche Erklärung den Wundercharakter zu nehmen. Von einer Auffassung des ganzen Gegenstands aus einem höhern kritischen Gesichtspunkt ist hier keine Rede. Wenn ich im Zusammenhang mit den obenerwähnten Erscheinungen hier auch noch Wielands Agathodämon nenne, so glaube ich die eigentliche Tendenz dieser geistvollen Nachbildung des philostratischen Lebens des Apollonius von Tyana, die freilich in den drei Büchern im Attischen Museum I. Bd. 1796 nur ein Fragment geblieben ist, nicht unrichtig aufgefasst zu haben, so wenig es meine Absicht ist, das Achtungswürdige derselben zu verkennen, und die Wieland'sche Schrift in Eine Klasse mit den obigen Schriften zu setzen. Wollte Philostratus, wie die folgende Untersuchung zeigen wird, in seinem Leben des Apollonius das magisch Uebernatürliche zum göttlich Uebernatürlichen erheben, nicht ohne Andeutungen, wie das Ueber-

zu stellen, und es begegnet uns nun wieder dieselbe Verschiedenheit der Ansichten über den historischen Charakter des von

---

natürliche doch wieder aus dem Gesichtspunkt des Natürlichen zu betrachten sei; so wollte Wieland eben diesen letztern Gesichtspunkt in seinem Agathodämon oder Apollonius von Tyana weiter verfolgen, und in einer freien Nachbildung den Versuch machen, zu erklären, woher es komme, dass eine solche Erscheinung, wie die des Apollonius von Tyana ist, im Lichte des Wundervollen und Uebernatürlichen sich darstelle, während sie ihrem eigentlichen Wesen nach nur dem Kreise des Natürlichen und Reinmenschlichen angehört. Die leitende Idee ist in folgender Stelle Att. Mus. I. 2 S. 162 klar ausgesprochen: „Die Natur hat mir, lässt hier der Verfasser seinen Apollonius sprechen, meine ganze Bestimmung gegeben, da sie mich zu einem Menschen machte; wenn ich diess bin, alles bin, was die Idee des Menschen in sich fasst, was könnt' ich edleres und grösseres zu sein verlangen? Je tiefer das Verderbniss ist, zu welcher ich meine Zeitgenossen herabgesunken sehe, je geringer die Menschheit in ihrer eigenen Schätzung, und je verächtlicher sie in den Augen ihrer Unterdrücker ist, desto nöthiger ist es, dass Menschen aufstehen, welche die Würde ihrer Natur zu behaupten wissen, und in ihrem Leben darstellen, was für ein erhabenes, unabhängiges und vielvermögendes Wesen ein Mensch blos dadurch sein kann, dass er alle seine Anlagen entwickelt und alle seine Kräfte gebrauchen gelernt hat." Auf diesem Wege wurde Apollonius, was er war, zugleich aber vorzüglich auch mit Hülfe der Meinung, in die er sich bei den Menschen zu setzen wusste. „Wiewohl er sich selbst," wie H. 3, S. 40 f. gesagt wird, „von allen Arten von Vorurtheilen losgewunden hatte, so erkannte er doch, was so manche voreilige Weltverbesserer zum grössten Schaden derer, denen sie helfen wollten, nicht gesehen haben, dass es wohlthätige Vorurtheile und schonungswürdige Irrthümer gibt, welche eben darum, weil sie dem morschen Bau der bürgerlichen Verfassungen und bei den meisten Menschen der Humanität selbst zu Stützen dienen, weder eingerissen noch unbehutsam untergraben werden dürfen, bis das neue Gebäude auf einem festern Grund aufgeführt ist. Diese Ueberzeugung allein war die Ursache jener mystischen Hülle, womit er sich, solange er unter den Menschen lebte, umgeben hatte." Es ist leicht zu sehen, in welchem engen Zusammenhang mit dieser ganzen Auffassungsweise des Lebens des Apollonius die natürliche Erklärung steht, die Wieland von seinen auffallendsten Wunderthaten gibt. H. 3, S. 8 f. Es sei immer eine seiner Hauptmaximen gewesen, dass man vor allen Dingen die Einbildungskraft der Menschen überwältigen, oder auf seine Seite ziehen müsse, dass es sogar Pflicht sei, anstatt den grossen Haufen voreiliger Weise aufklären

Philostratus beschriebenen Lebens des Apollonius, die sich uns schon in Hierokles und Eusebius darstellt. So geneigt die Gegner des Christenthums waren, in Philostratus nur den treuen und unbefangenen Referenten der Thaten des Apollonius zu sehen, so misstrauisch mussten, wie natürlich, die Apologeten gegen die Glaubwürdigkeit desselben sein. Man glaubte, um den Betrug, der in jedem Falle hier vorausgesetzt werden zu müssen schien, aufzudecken, es nicht blos mit dem vorgeblichen Wunderthäter, sondern noch weit mehr mit dem Biographen desselben zu thun haben zu müssen, und die schon von Eusebius gegen die historische Treue und Wahrheitsliebe des Philostratus geäusserten Zweifel erhielten nun ein um so stärkeres Gewicht durch die von Eusebius noch zurückgehaltene, nun aber sehr bestimmt ausgesprochene Voraussetzung, er habe in keiner andern als einer gegen das Christenthum feindlichen Absicht gerade eine solche Darstellung des Lebens des Apollonius gegeben. Unter den Apologeten, die auf diese Weise am sicher-

---

zu wollen, sich der Wahnbegriffe desselben und seiner Liebe zum Wunderbaren zum Vortheil der guten Sache zu bedienen. Hierin habe es ihm schwerlich jemals ein Sterblicher zuvorgethan, und man dürfe überzeugt sein, dass der grösste Theil der wunderähnlichen Dinge, deren er so viele gethan habe, dieser Gewalt, die er über die Einbildung gewöhnlicher Menschen ausübte, zuzuschreiben sei, einem gewissen dunkeln, den meisten unerklärlichen Gefühl der Ueberlegenheit seines Genius, hauptsächlich aber der richtigsten Beurtheilung aller seinen Absichten günstigen oder nachtheiligen Umstände. Vgl. S. 8. 33 f. Gleichwohl war es eigentlich erst Damis, unter dessen Hand sich das Leben des Apollonius vollends in das wundervolle Gewand hüllte, mit welchem es in dem Werke des Philostratus vor uns liegt. Vgl. S. 6. 27. Zwischen der Ueberlieferung des Damis und der Darstellung des Philostratus unterscheidet Wieland nicht, und konnte auch auf seinem Standpunkt nicht wohl ein Interesse haben, zwischen beiden bestimmter zu unterscheiden. Je mehr wir aber den Wieland'schen Agathodämon nur als eine freie Nachbildung des philostratischen Apollonius zu nehmen haben, desto mehr handelt es sich auch hier um dieselbe Frage in Beziehung auf das Christenthum, und es kann nicht wohl zweifelhaft sein, in welches Verhältniss zum Christenthum Wieland seinen Agathodämon gesetzt wissen wollte.

sten ihren Zweck zu erreichen glaubten, nenne ich hier nur den berühmten Bischof von Avranches, Pet. Daniel Huetius, welcher in seiner Demonstratio evangelica Propos. IX. in dem von der Himmelfahrt Christi handelnden Kap. CXLVII. auf die vorgebliche Himmelfahrt des Apollonius von Tyana und auf die überhaupt demselben zugeschriebenen Wunder zu reden kommt, und seine Ansicht hierüber S. 674 in den Worten ausspricht: *Id spectasse inprimis videtur Philostratus, ut invalescentem jam Christi fidem ac doctrinam deprimeret, opposito hoc omnis doctrinae, sanctitatis ac mirificae virtutis foeneo simulacro. Itaque ad Christi exemplar hanc expressit effigiem et pleraque ex Christi Jesu historia Apollonio accommodavit, ne quid Ethnici Christianis invidere possent. Quare Christi gloriam incautus amplificavit, dum veram ejus virtutem, alteri falso adscriptam, meritis extulit laudibus, aliisque laudandam et mirandam proposuit. — Manifesto apparet, totam mendaciis ac fallaci loquentia consumtam esse Philostrati historiam; doctrinaque eum sua, haudquaquam tamen satis acute et solerter, imo vero inscite et inepte, ad ludificandos homines, consarcinandasque fabulas valde esse abusum* (S. 677). Doch fällt auch nach Huetius der Betrug nicht so ausschliesslich nur dem Schriftsteller zur Last, dass nicht auf Apollonius selbst immer noch wenigstens der Verdacht der Magie liegen bliebe. *Quis eum putet, qui cum Magis conversatus, eorum praeceptis institutus, eos demiratus, mirificisque laudibus extollere solitus sit, ipsum vetitae hujus Magiae expertem mansisse, praesertim qui ea edere opera consuevisset, in quibus edendis praecipuum artis suae fructum Magi collocant* (S. 678)?*) Auch bei dieser

*) Ungefähr dasselbe Urtheil über das Leben des Apollonius findet sich in der Schrift *De miraculis, quae Pythagorae, Apollonio Tyanensi, Francisco Assisio, Dominico et Ignatio Loyolae tribuuntur, auctore Phileleuthero Helvetio*. Duaci 1734. Es werden hauptsächlich die Sätze ausgeführt: *miracula Pythagorae, Apollonii, Francisci, Dominici, Loyolae non sunt a Deo 1) quia doctrina eorum omnibus Dei virtutibus contraria; 2) quia religionis christianae veritatem et divinitatem subvertunt; 3) quia posita illorum veritate merus induceretur in rebus sacris scep-*

Annahme kommt der wichtigste Theil des schuldgegebenen Betrugs auf die Rechnung des Schriftstellers, und es ist überhaupt klar, dass, wenn einmal die Sache aus diesem Gesichtspunkt betrachtet wird, was dem einen abgenommen wird, nur dem andern zur Last fallen kann. Erst in der neuesten Zeit hat man den in dieser Sache vorauszusetzenden Betrug von der Person des Schriftstellers wieder mehr auf die Person des Apollonius selbst zurückschieben zu müssen geglaubt, und von einem objektiveren Standpunkt aus den Versuch gemacht, den Philostratus von der nach der gewöhnlichen Meinung auf ihm lastenden Anklage freizusprechen. Angesehene Schriftsteller haben die Ansicht ausgesprochen, dass er bei dem von ihm geschilderten Leben des Apollonius keineswegs eine dem Christenthum feindliche Absicht gehabt habe. Da diese Ansicht im weiteren Zusammenhang unserer Untersuchung näher berücksichtigt und geprüft werden muss, so genügt es vorerst, sie hier kurz bezeichnet zu haben.

Welcher der verschiedenen Gesichtspunkte, die sich in den bisherigen Beurtheilungen des vorliegenden Gegenstandes unterscheiden lassen, der wahre und richtige sei, und in welchem Verhältniss überhaupt die Erscheinung des Apollonius zum Christenthum und dem Stifter desselben stehe, kann sich nur aus einer genauern Untersuchung des philostratischen Werkes, der Hauptquelle, auf welcher unsere Kenntniss von dem Leben und der Wirksamkeit des Apollonius beruht, ergeben.

---

ticismus. Da nun diese Wunder auch nicht dem Teufel zugeschrieben werden können, so bleibt nur übrig, dass sie *a credulis et maleferiatis hominibus efficta sunt. Crediderim itaque,* sagt der Verf. S. 3, 3, *Apollonium utique affectasse personam hominis, qui extraordinariis dotibus esset ornatus, atque dictis factisque suis vim divinam attribuisse, Damidem hominem extreme ineptum atque stolidum avidis auribus cuncta Apollonii dicta excepisse, et pro oraculis habuisse, utrosque famam atque existimationem singularem aucupatos esse: Philostratum denique centonem illum a Damide relictum in ordinem digessisse, exornasse, atque ex odio christianae religionis data opera pleraque confinxisse.*

Ueberblicken wir vorerst das Gemälde, das uns Philostratus von dem Leben und der Person seines Helden entwirft, nach seinen allgemeinsten Umrissen.

Ungefähr gleichzeitig mit der Geburt Christi wurde in der von Griechen bewohnten cappadocischen Stadt Tyana Apollonius geboren. Seine Bildung erhielt er theils in der cilicischen Stadt Tarsus, wo ihm bald die herrschende Ueppigkeit mit seinen philosophischen Studien nicht zusammenzustimmen schien, theils in dem benachbarten Aegä. Hier beschäftigte er sich mit den verschiedenen Systemen der griechischen Philosophie, ergab sich aber schon damals mit unaussprechlicher geheimnissvoller Liebe (ἀῤῥήτῳ φιλίᾳ l. 7) der pythagoreischen Philosophie, und befolgte die von derselben gebotene Lebensweise mit der grössten Strenge. In demselben Sinne geschah es, dass er seinen Aufenthalt im Tempel des Asklepios in Aegä nahm, und sich ganz zum Diener und Freund des Gottes weihte. Dadurch und durch die hohen geistigen und körperlichen Vorzüge, die ihn auszeichneten, gelangte er in Aegä zu so grossem Ansehen, dass der Jüngling, zu welchem alle eilten, zum Sprüchwort wurde (I. 8). Nachdem er auf diese Weise die Zeit seiner Jugend theils in Aegä, theils an andern Orten in der Nähe, wie z. B. in Antiochien (K. 17), in steter Uebung der pythagoreischen Tugend und in steter Beschäftigung mit wissenschaftlichen und religiösen Gegenständen, über welche er sich besonders mit den Priestern in den Tempeln zu unterreden pflegte, zugebracht hatte, fasste er den Gedanken einer weiten Reise, und richtete seinen Sinn auf das indische Volk und die Weisen daselbst, indem er sagte, es gezieme einem jungen Mann zu reisen, und sich über die Grenze hinaus zu erheben: auch hielt er die Bekanntschaft der Magier, die in Babylon und Susa wohnten, für einen Gewinn, um auf der Reise ihr Thun und Wesen zu erforschen. Er eröffnete seine Gedanken hierüber den sieben Jüngern, mit denen er Umgang pflog. Als diese nun versuchten, ihm Anderes zu rathen, ob er von diesem Vorhaben abzubringen sei, sagte er: „Ich habe mir die Götter zu Berathern genommen, und

meinen Beschluss ausgesprochen. Euch aber habe ich prüfen wollen, ob ihr stark wäret zu dem, wozu ich Kraft fühle. Da es Euch nun hierin gebricht, so gehabt Euch wohl und philosophirt. Ich muss dahin gehen, wohin mich die Weisheit und der Dämon führt“ (I. 18). So verliess er nur von zwei Dienern begleitet Antiochien. Dagegen schloss sich in dem alten Ninus, wohin er auf seiner Reise gelangte, der Ninivite Damis an ihn an, der seitdem sein unzertrennlichster Gefährte und vertrautester Freund wurde, und, wie Philostratus versichert (I. 19), später Denkschriften über das Leben des Apollonius verfasste, welchen wir hauptsächlich das Werk des Philostratus und unsere Kenntniss des merkwürdigen Mannes zu danken haben. Von diesem Damis begleitet, setzte Apollonius seine Reise fort, muthvoll die barbarischen und raubsüchtigen Völker durchwandernd, überall sorgfältig alles beachtend, was die Eigenthümlichkeiten der Länder, die Sitten der Völker, einzelne durch alte Begebenheiten und Sagen berühmt gewordene Localitäten merkwürdiges darboten, und überall, wo er Gelegenheit dazu hatte, durch seine strenge Tugend, seine tiefe Einsicht, und seine sinnigen Reden die Bewunderung auf sich ziehend. Längere Zeit verweilte er in Babylon, wo er von dem Könige Bardanes sehr ehrenvoll und wohlwollend aufgenommen wurde, und vertrauten Umgang mit den Magiern hatte (I. 25. f.). Geleitet von den Führern, welche der babylonische König ihnen mitgegeben hatte, überschritten die Reisenden den Kaukasus, der das indische und medische Land scheidet (II, 2), setzten über den Fluss Indus, und betraten nun ein Land, in dessen Beherrscher Phraotes in Taxila, der Hauptstadt des Landes, Apollonius sogleich einen Philosophen erkannte, der sein ganzes Gemüth gewann, und ihm vielfache Gelegenheit gab, sich mit ihm über die wichtigsten Gegenstände zu unterhalten. Doch das eigentliche Ziel der Reise lag erst jenseits des Hyphasis. Von Phraotes mit einem neuen Führer und einem Empfehlungsschreiben versehen, gelangten die Reisenden endlich in das heilige, wundervolle Land, zu dem Hügel, auf welchem, als dem Nabel des in-

dischen Landes (III. 14), die indischen Brachmanen wohnten, wie Apollonius selbst (III. 15) nach seiner sinnigen Weise sie schildert, auf der Erde und nicht auf der Erde, in fester Burg ohne Befestigung, und ohne Besitzthum in dem Besitze von Allem. Unter ihnen sass auf einem hohen Stuhle Jarchas, der den ankommenden Apollonius sogleich durch seine Kenntnisse und Weisheit in Erstaunen setzte. Bei diesen Männern, die alles kannten und sich selbst für Götter hielten, weil sie gute Männer seien (III. 18), nahm Apollonius an allen ihren öffentlichen und geheimen Unterredungen Antheil (III. 50), an Untersuchungen, wobei die weissagende Kraft der Gestirne erwogen, die Vorkenntniss des Künftigen besprochen und die Opfer und Anrufungen, deren sich die Götter erfreuen, berührt wurden (III. 41), und alles, was er hier sah und hörte, liess ihn die tiefe geheimnissvolle Weisheit dieser Männer und des Jarchas insbesondere bewundern. Als er sich nach einem Aufenthalt von vier Monaten von ihnen trennte, verkündigten sie ihm beim Abschiede, dass er nicht blos nach seinem Tode, sondern lebend schon den Menschen für einen Gott gelten werde. Die Rückreise machte Apollonius auf dem Meere, schiffte durch die Mündung des Euphrates den Fluss hinauf nach Babylon zu Bardanes, ging dann weiter nach Ninive, und da Antiochien nach gewohnter Weise frevelte, und an hellenischen Studien keinen Theil nahm, segelte er nach Seleucia hinab und von da über Cypern nach Jonien, hinlänglich bewundert und reichlich geehrt von allen, welche Weisheit achteten (III. 58). In Jonien waren es die Städte Ephesus und Smyrna, in welchen er durch sittlich ernste Vorträge, durch Ermahnungen zu philosophischen Studien, zur Eintracht und guten Verwaltung des Staats, und besonders durch ein Wunder, durch welches er die Bewohner der Stadt Ephesus von einer verheerenden Krankheit befreite, wohlthätig wirkte. Nachdem er genug in Jonien gethan hatte (IV. 11), begab er sich über Pergamus, wo er sich an dem Heiligthum des Asklepios erfreute, und auch viele geheilt hatte, über Ilium, wo er, bekannt mit allen alten Geschichten, die Gräber

der Achäer besuchte und eine Unterredung mit dem ihm erschienenen Achilles hatte, und über Lesbos, wo er den daselbst begrabenen Palamedes als den göttlichen Mann ehrte, von welchem alle Weisheit stamme, und sich in das Heiligthum des Orpheus begab, nach Hellas und landete hier im Piräus. Athen, Korinth, Olympia, Lacedämon waren vorzugsweise die Orte, wo er nach seiner gewohnten Weise wirkte. Von Hellas aus begab er sich über Kreta, welches Eiland er als das Geburtsland des Zeus nicht zu übergehen durch eine Traumerscheinung erinnert wurde, nach Italien und Rom, wo sich ihm ein neuer wichtiger Kreis der Thätigkeit eröffnete. Die Philosophie war damals in einer sehr ungünstigen Lage. Nero gestattete das Philosophiren nicht, sondern hielt die Philosophen für ein vorwitziges Geschlecht, das unter seiner Beschäftigung und unter der Hülle des philosophischen Mantels nur Wahrsagerei verstecke (IV. 35). Vergebens warnte den Apollonius der weichliche Philosoph Philolaus, nach Rom zu gehen, wo die Philosophie in so üblem Rufe stehe. Auf die Jünglinge aber, die ihn begleiteten, machte die Furcht des Philolaus Eindruck, und es trat für sie eine Prüfung ein, die nach des Apollonius lebhaftem Wunsche darüber entscheiden sollte, welche von ihnen wirkliche Philosophen seien, und welche Anderes mehr treiben, als die Philosophie. Von vier und dreissig Jüngern blieben ihm nur acht übrig, die ihn nach Rom begleiteten, die übrigen entliefen dem Nero und der Philosophie und gingen davon (IV. 36). Mit diesen, die er nun desswegen, weil sie die Furcht überwunden hatten, als ächte Philosophen begrüsste, gelangte er nach Rom. In dem Consul Telesinus, der ihn sogleich nach seiner Ankunft zu sich rief, fand er einen grossen und eifrigen Verehrer der Gottheit, der seine Reden bewunderte, und sich besonders dadurch gefällig bewies, dass er ihm die Erlaubniss ertheilte, alle Tempel zu besuchen. Ungestört hielt er einige Zeit seine Vorträge in den Tempeln umher, indem er alles öffentlich verhandelte, und zu allen ohne Ausnahme sprach, sich aber nicht an den Thüren der Vornehmen einfand, und das Licht und die

Mächtigen nicht aufsuchte, sondern, die, so ihn besuchten, empfing, und ihnen dasselbe sagte, was er auch dem Volke sagte (IV. 41). Bald aber konnte auch er dem damals so leicht erregten Verdacht nicht entgehen, vorzüglich wegen eines Ausspruchs, welchen er über ein Meteor that. Als Tigellinus, welcher als Praefectus Praetorio das Schwerdt des Nero führte (IV. 42), davon hörte, gerieth er in Furcht über den Mann und seine Kenntniss göttlicher Dinge. Oeffentlich zwar mit Beschuldigung gegen ihn aufzutreten, hielt er nicht für gut, um sich nicht einer Gefahr von der geheimen Kunst des Mannes auszusetzen; sein Reden und Schweigen aber, sein Gehen und Sitzen, was er ass, und bei wem er ass, ob er opferte oder nicht opferte, diess liess er mit allen Augen, deren sich eine Regierung bedient, beobachten (IV. 43). Da aber aufs neue eine Aeusserung des Apollonius dem Tigellinus hinterbracht wurde, liess er ihn vor sein Tribunal rufen, um sich wegen verletzter Ehrfurcht gegen den Kaiser zu vertheidigen, wobei auch ein Ankläger gegen ihn angestiftet war, der schon viele zu Grunde gerichtet hatte. Doch ging auch diese Gefahr glücklich vorüber. Das ganze Benehmen des Mannes schien dem Tigellinus so durchaus dämonisch und fern von menschlicher Weise zu sein, dass er gleichsam aus Scheu, wider Gott zu kämpfen, ihn mit den Worten entliess: Geh, wohin du willst, du bist stärker, als dass ich Gewalt über dich hätte (IV. 44). Als Nero nach Hellas reiste, und ein öffentliches Verbot ergehen liess, dass niemand zu Rom philosophiren sollte, wandte sich Apollonius nach den Abendländern, welche von den Säulen des Herakles begrenzt werden (IV. 47). Fortgehend auch jetzt noch in seinen Gedanken, Reden und Handlungen mit Nero, der gerade damals seine unwürdige Rolle in Griechenland spielte, beschäftigt, durchwanderte er Spanien bis nach Gadeira, nahm dann aber seine Richtung über Libyen und Sicilien, das er gerade zu der Zeit erreichte, als die Nachricht von Nero's Flucht in Rom dahin gelangte, wieder nach Griechenland, doch nur, um nach kurzem Aufenthalt in Athen besonders, wo er nun erst in die Mysterien sich

einweihen liess, von da aus die Reise nach Aegypten anzutreten (V. 20). Nach einer glücklichen Seefahrt, auf welcher die Inseln Chios und Rhodos berührt wurden, gelangte er nach Alexandrien, welche Stadt ihn schon in der Ferne liebte und sich nach ihm sehnte, wie ein Freund nach dem andern. Durch die zahlreichen Reisenden, die nach Aegypten kamen, war er bei den Aegyptiern in grossen Ruf gekommen, und sie empfingen ihn wie einen Gott (V. 24). Gleichwohl fand Apollonius auch in Aegypten manches zu tadeln, insbesondere die Weise der Opfer und die Sitte der Pferderennen. Merkwürdig wurde der Aufenthalt des Apollonius in Aegypten besonders durch das Zusammentreffen mit Vespasian, der gerade damals von der Belagerung Solyma's zur Erlangung der höchsten Herrschaft heranrückte, und mit Apollonius wichtige auf dieses Vorhaben sich beziehende Unterredungen hatte (V. 27 — 41). In dieselbe Zeit fiel, was ebenfalls für die Folge von Wichtigkeit war, der Zwist mit Euphrates, der ihn bisher begleitet hatte, nun aber sich von ihm trennte. Auch mit andern seiner Jünger machte er hier dieselbe Erfahrung, die er schon früher in Aricia in der Nähe Roms gemacht hatte. Nachdem er hinlänglich in Alexandrien verweilt hatte, und im Begriff war, nach Aegypten und Aethiopien zu den Gymnosophisten (in dem obern Aegypten, dem Sitz der Theologie V. 24) zu reisen, erliess er, um durch eine Prüfung die Aechten und Unächten zu scheiden, wie er sich ausdrückte, die olympische Aufforderung an seine Jünger: wenn sie sich durch Arbeit würdig gemacht haben, nach Olympia zu gehen, und nicht schlaff und unedel gewesen seien, sollen sie getrost gehen, wer sich aber nicht so geübt habe, solle gehen, wohin er wolle. Gegen zwanzig blieben nun zurück, die übrigen aber, zehen an der Zahl, traten mit ihm die Reise den Nil hinauf an. „Keine Stadt, keinen Tempel, keinen der heiligen Plätze Aegyptens gingen sie schweigend vorüber, sondern stets durch heilige Gespräche belehrt und belehrend. Und das Schiff, das Apollonius bestieg, glich einer Theoris“ (V. 43). Geführt von einem ägyptischen Jüngling, der sich in der Gegend von

Memphis an sie anschloss, und in welchem Apollonius einen aus der Schule der Inder erkannte, kamen sie zu den Schulen der Gymnosophisten, die auf einer mässigen Anhöhe nicht weit von den Ufern des Nils wohnten, aber an Weisheit hinter den Indern so weit zurückstanden, als sie vor den Aegyptiern voraus waren (VI. 6). Er unterredete sich mit ihnen über verschiedene religiöse und philosophische Gegenstände, konnte sich aber mit ihnen nicht auf dieselbe Weise, wie früher mit den indischen Weisen befreunden und verständigen. Er wurde schon bei seiner Ankunft, da Euphrates die Gymnosophisten gegen ihn einzunehmen gesucht hatte, mit Misstrauen und Kälte empfangen, am wenigsten konnte er die Geringschätzung ertragen, mit welcher die ägyptischen Gymnosophisten in der hohen Meinung von ihrer Weisheit auf die Inder herabsahen. Nachdem er auch noch die Quellen des Nil, die ebensowohl als die Gymnosophisten der Zweck seiner Reise nach Aethiopien waren, besucht hatte, kehrte er von Aethiopien zurück und hatte bald darauf mit Titus, der gerade damals Solyma eingenommen und alles mit Leichen angefüllt hatte, in dem cilicischen oder cappadocischen Argos eine ähnliche Unterredung, wie früher mit Vespasian. So viele Völker, bemerkt Philostratus (VI. 35), hatte Apollonius bereist, wie erzählt wird, suchend und aufgesucht. Die Reisen, die er in der Folge unternahm, waren auch noch zahlreich, aber nicht mehr so gross, und zu keinen andern Völkern, als die er schon kannte. In dem am Meere gelegenen Aegypten verweilte er nach der Rückkehr aus Aethiopien längere Zeit, dann bei den Phöniciern und Ciliciern, den Joniern und Achäern und wiederum bei den Italern, und nirgends versäumte er, sich selbst gleich zu erscheinen. Um aber nicht der Erzählung, bemerkt Philostratus weiter, eine zu grosse Ausdehnung zu geben, wenn wir alles, was er an jedem Orte philosophirt hat, genau berichten wollten, noch auch im Sprunge den Bericht zu durchlaufen, den wir nicht ohne Mühe denen erstatten, die mit dem Manne unbekannt sind, so will ich das Wichtigere davon berühren, und was des Andenkens am würdigsten ist. Wir können aber seine Reisen mit

den Besuchen der Asklepiaden vergleichen (VI. 35). Philostratus hebt hierauf noch einzelne bemerkenswerthe Züge hervor, und schliesst das sechste Buch seiner Lebensbeschreibung mit den Worten: „Diess sind die Verrichtungen des Mannes für Tempel und Städte, gegen Völker und für Völker, für Todte und Kranke, Weise und nicht Weise, und gegen Könige, die ihn der Tugend wegen zu Rathe zogen.“ Die beiden letzten Bücher des Werkes, das siebente und achte, bilden ein enger zusammenhängendes Ganze. Sie haben die wichtigste Periode in dem Leben des Apollonius zum Gegenstand, indem sie die Leiden und Gefahren schildern, die Apollonius unter Domitian, einem noch schlimmern Tyrannen, als Nero war, zu bestehen hatte. Apollonius stand mit Nerva, Orfitus und Rufus, welche Männer Domitian heimlicher Nachstellungen beschuldigte, und desswegen aus Rom verbannt hatte, in vertrauter Verbindung. Da er schon wusste, dass Nerva in Kurzem zur Regierung kommen würde, richtete er in Smyrna an ein ehernes Bild Domitians, das in einem Haine am Flusse Meles stand, die Worte: „O Thor, wie wenig begreifst du die Parzen und die Nothwendigkeit! Der Mann, dem nach dir zu herrschen bestimmt ist, wird, auch wenn du ihn tödtest, wieder aufleben (VII. 9).“ Diese Worte, von Euphrates hinterbracht, hatten die Folge, dass Domitian hauptsächlich in der Absicht, dadurch einen scheinbaren Vorwand zur Verurtheilung jener Männer zu erhalten, an den Statthalter Asiens schrieb, den Apollonius zu ergreifen und nach Rom zu bringen. Noch ehe dieser Befehl vollzogen werden konnte, machte sich Apollonius von selbst nach Rom auf. Hier fand er in Aelian, in dessen Händen damals das kaiserliche Schwerdt war, einen Mann, der schon längst, schon seit der Zeit, wo Vespasian nach Aegypten gekommen war, ihn kannte und liebte, und jetzt alle Mittel, die im Verborgenen helfen konnten, für ihn benützte. Von diesem erfuhr er die näheren Motive der Anklage, dass man ihm seine Tracht und seine übrige Lebensart zum Vorwurf mache, und dass er von Manchen durch Anbetung verehrt werde, und in Ephesus einst die Pest geweissagt habe. Das Wichtigste aber,

das man ihm schuld gebe, sei, dass er zu Nerva auf das Land gegangen, ihm bei einem nächtlichen Opfer gegen den Kaiser einen arkadischen Knaben zerstückelt, und ihn durch dieses Opfer zu Hoffnungen aufgereizt habe (VII. 20). Auf Befehl Aelians wurde er in ein freies Gefängniss gebracht, wo er und Damis mit vielen andern Gefangenen, die aus verschiedenen Ursachen gefangen gehalten wurden, zusammen waren. Als sich der Kaiser Musse verschafft hatte, ihn vor sich kommen zu lassen, wurde er in den kaiserlichen Palast geführt, Damis aber durfte ihm nicht nachfolgen. Die Hauptfrage, die der Kaiser an ihn richtete, betraf den Nerva und die Theilnehmer an seiner Schuld. Er hoffte nun ausserordentliche Geheimnisse zu erfahren, und glaubte, dass alles sich zum Verderben dieser Männer vereinigen werde. Da aber Apollonius erklärte, dass er sie als gemässigte, milde, dem Kaiser ergebene Männer kenne, die auf Neuerungen weder selbst denken, noch einem andern, der darauf dächte, Hülfe leisten würden, gerieth der Kaiser so sehr in Zorn, dass er ihn misshandelte, ihm Bart und Haupthaar abscheeren, und ihn unter den ärgsten Missethätern fesseln liess. Apollonius aber liess sich auch dadurch nicht bewegen, zum Verräther an Männern zu werden, die ohne Grund des Rechts Gefahr liefen. Ebenso erfolglos waren die Versuche, die der Kaiser durch Späher, die er in das Gefängniss sandte, machen liess, in der Meinung, Apollonius werde aus Ueberdruss seiner Ketten Unwahres gegen die angeklagten Männer vorbringen. Nach einiger Zeit liess ihn der Kaiser auf Aelians Rath aus seinen Fesseln befreien, und in das freie Gefängniss zurückbringen, in welchem er zuerst war. Dabei wurde ihm angekündigt, dass am fünften Tage seine Vertheidigung, zu welcher die frühere Verhandlung vor Domitian nur das Vorspiel war (VII. 35), stattfinden werde. Als der Tag erschien, an welchem diese wichtige Verhandlung, mit deren Beschreibung Philostratus das letzte Buch eröffnet, vor sich gehen sollte, war der Gerichtssaal festlich ausgeschmückt und alle Leute von Auszeichnung nahmen daran Theil. Denn dem Kaiser war daran gelegen, ihn vor recht vielen

Zeugen von der angeschuldigten Verbindung mit den verdächtigen Männern zu überführen. Der Ankläger hatte in einer Schrift die Anklagepunkte zusammengeschrieben, die nun dem Angeklagten einzeln zur Beantwortung vorgelegt wurden. Es waren vier Punkte, die für besonders schwierig und unwiderleglich gehalten wurden. Zuerst wurde Apollonius gefragt, aus welchem Grunde er sich nicht, wie alle andere Menschen, sondern auf eine eigenthümliche und besondere Weise kleide? Ferner fragte man ihn: warum ihn die Menschen einen Gott nennen? Die dritte Frage betraf die Pest in Ephesus. Aus welchem Grunde und auf welche Vermuthung hin er der Stadt Ephesus die bevorstehende Krankheit angekündigt habe? Die vierte Frage, mit welcher jedoch der Kaiser nicht offen hervortrat, bezog sich auf die verdächtigen Männer. Der Ausgang dieser Untersuchung war ganz gegen die erregte Erwartung. Der Kaiser sprach den Angeklagten von der Anklage frei, und Apollonius verschwand mit den Worten, dass der Kaiser weder seinen Leib noch seine Seele zu ergreifen vermöge, plötzlich aus dem Gerichtshofe. Da Apollonius, in der Voraussetzung, es werde ihm gestattet sein, seine Vertheidigung nach der Wasseruhr zu halten, eine ausführliche Rede ausgearbeitet hatte, von welcher er bei der für seine Vertheidigung vorgeschriebenen Form keinen Gebrauch machen konnte, so theilt Philostratus auch diese Rede mit. Sie nimmt einen beträchtlichen Theil des achten Buches ein (VIII. 7, 1—16) und erörtert dieselben Punkte, die bei der mündlichen Verhandlung die Hauptgegenstände der Anklage waren, so, dass der Redner von jedem einzelnen Punkte Veranlassung nimmt, seine Grundsätze und Ansichten darzulegen und zu entwickeln, und sich über die ganze Aufgabe und Richtung seines Lebens und seiner Wirksamkeit auszusprechen. Unmittelbar nachdem Apollonius auf die angegebene räthselhafte Weise sich aus dem Gerichtssaal entfernt hatte, erschien er in Dikaearchia oder Puteoli seinem Freunde Damis, welchen er schon den Tag vor seiner Vertheidigung dahin vorausgeschickt hatte, und dem ebendaselbst sich aufhaltenden Philosophen Demetrius, zur grössten Ueberraschung

beider, während diese sich gerade über das, was vor dem Gerichtstage geschehen war, besprachen. Ungeachtet der Warnung des auch jetzt noch für seine Rettung ängstlich besorgten Demetrius, ein den Blicken allzu offen daliegendes Land zu meiden, in welchem er vor dem Manne, dem er selbst in der Verborgenheit nicht leicht entgehen könne, am wenigsten im hellen Lichte sich verbergen könne, begab er sich mit Damis über Sicilien nach Griechenland, und wohnte hier in Olympia in dem Heiligthume des Zeus. Da sich nun nach allen Seiten hin der laute Ruf in hellenischen Landen verbreitete, der Mann lebe und sei nach Olympia gekommen, glaubte man anfänglich, die Sage habe keinen Grund. Denn ausserdem, dass wenige menschliche Hoffnung statt fand, nachdem man gehört hatte, Apollonius sei in Fesseln gelegt, hatte sich auch das Gerücht verbreitet, er sei verbrannt worden: Andere sagten, er sei lebendig geschleift worden, indem man ihm Haken in den Hals geschlagen habe; noch Andere, man habe ihn in den Abgrund (das Barathrum) oder in das Meer gestürzt. Als man nun aber von seiner Ankunft überzeugt war, eilte Hellas zu ihm in einer Aufregung, wie es nie zu einem olympischen Feste gezogen war: Elis und Sparta aus der Nähe, Korinthus von den Gränzen des Isthmus, und auch die Athener, obgleich ausserhalb des Peloponneses, blieben doch nicht hinter den Städten zurück, die Pisa vor den Thüren liegen, und sowohl die angesehensten Männer aus Athen selbst besuchten den Tempel, als auch die Jugend, die aus der ganzen Erde nach Athen zu gehen pflegte; ja, auch aus Megara kamen Einige damals nach Olympia und viele Böotier, und aus Argos und was in Phocis und Thessalien Ansehen genoss; diejenigen, welche schon früher mit Apollonius zusammen gewesen, um seine weisen Lehren aufzufrischen, indem sie glaubten, jetzt noch Mehreres und Bewunderungswürdigeres zu vernehmen; diejenigen aber, die ihn noch nicht benützt hatten, weil sie es für unrecht hielten, die Gelegenheit, einen solchen Mann zu hören, unbenützt zu lassen. Denen nun, die ihn fragten, wie er dem Tyrannen entgangen sei, antwortete er ohne alle

Ruhmredigkeit, indem er sagte, er habe sich vertheidigt, und sei gerettet worden. Da aber viele Reisende aus Italien kamen, welche die Ereignisse in dem Gerichtshofe laut verkündigten, so fehlte nicht viel, dass ihn Hellas angebetet hätte, indem man ihn hauptsächlich auch desswegen, dass er so ganz ohne Prahlerei von der Sache sprach, für einen göttlichen Mann hielt (VIII. 15). Nachdem er vierzig Tage mit Unterredungen in Olympia zugebracht und Vieles ernstlich betrieben hatte, sagte er: „Ich werde mich, ihr Hellenen, in jeder Stadt mit Euch unterreden, bei den Volksfesten, den Umgängen, den Mysterien, den Opfern, den Spenden: sie bedürfen einen gebildeten Mann. Jetzt aber muss ich hinab nach Lebadea, da ich mit dem Trophonius noch nicht zusammen gekommen bin, ob ich gleich schon einmal in seinem Tempel war.“ Nach diesen Worten begab er sich nach Böotien, wobei keiner seiner Bewunderer zurückblieb, und stieg zu Lebadea in die dem Trophonius, dem Sohne Apollons, geweihte Höhle hinab, aus welcher er nach sieben Tagen wieder herauskam (VIII. 19). Es kamen damals zu ihm auch aus Jonien alle seine Jünger, welche Hellas Apollonier nannte, und mit den dort Einheimischen vermischt, bildeten sie eine Jugend, welche wegen ihrer Menge und wegen ihres Eifers in der Philosophie Bewunderung verdiente. Die Rhetorik blieb vernachlässigt zur Seite, und denen, welche die Regeln der Kunst zusammenschmieden, wurde wenig Aufmerksamkeit gewidmet, weil sie blos eine Lehrerin der Zunge ist. Zur Philosophie des Apollonius aber drängte sich alles; und wie man von Gyges und Krösus erzählt, dass sie die Thüren ihrer Schatzkammern nicht verschlossen, damit jeder Bedürftige daraus nehmen könnte, so theilte auch er seine Weisheit den Befragenden mit, indem er erlaubte, ihn über alles zu fragen (VIII. 21). Zwei Jahre hatte er in Hellas verweilt. Da er nun hier genug gethan zu haben glaubte, schiffte er nach Jonien, wohin ihm der Verein seiner Jünger folgte, und philosophirte hier die meiste Zeit in Smyrna und Ephesus, besuchte aber auch andere Städte, und war in keiner ungern gesehen, sondern seine Gegenwart wurde ge-

wünscht, und galt den Einsichtigen für einen grossen Gewinn (VIII. 24). Um diese Zeit geschah es, dass die Götter den Domitian von seiner Höhe herabstiessen. Bald darauf schrieb Nerva dem Apollonius, er sei jetzt im Besitze der Herrschaft, nach dem Rathe der Götter und dem seinigen, er werde sie aber leichter behaupten, wenn er ihm seinen Rath zu ertheilen käme. Nachdem Apollonius noch an Nerva einen Brief geschrieben hatte, welcher ihn über Regierungssachen berieth, schickte er sich an, das Leben zu verlassen. Um aber, wie er schon während seines ganzen Lebens oft gesagt haben soll: „suche verborgen zu leben, und, kannst du es nicht, verborgen abzuleben“, nicht vor Zeugen aus dem Leben zu scheiden, entsandte er den Damis mit dem Briefe an Nerva nach Rom. Damis gesteht, er habe selbst bei der Abreise ein gewisses Vorgefühl gehabt, doch ohne zu wissen, was bevorstand, Apollonius aber habe das recht gut gewusst; doch habe er nichts gesagt, was man sagt, wenn man sich nicht wiedersehen wird (so fest sei er überzeugt gewesen, dass er immer sein werde); sondern habe ihm nur die Ermahnung gegeben: „O Damis, auch wenn du für dich philosophirst, habe mich vor Augen“ (VIII. 28). Da nun, was Damis über Apollonius geschrieben hatte, mit dieser Erzählung endigte, so konnte Philostratus nur noch die verschiedenen über die Art seines Lebens-Endes gehenden Sagen mittheilen.

Es lassen sich, wenn wir noch einen Blick auf das Ganze werfen, zwei Hauptperioden in dem Leben des Apollonius unterscheiden. Die erste Periode ist die Periode der Jugendbildung und Vorbereitung, die auch die Reise nach Indien in sich begreift. Obgleich auch schon hier überall die Grösse und Göttlichkeit des Mannes hervorstrahlt, so verhält er sich doch noch vorzugsweise empfangend und fremde Weisheit in sich aufnehmend, und erst die zweite Periode ist es, in welcher nun der vollendete, praktisch-thätige, die Fülle der erworbenen Weisheit mittheilende, und mit derselben in das Leben der Menschen eingreifende Weise in seinem vollen Licht hervortritt*). Aber

*) Wenn Eusebius in der Schrift gegen Hierokles Kap. 26 in der Reihe

diese Periode selbst zerfällt wieder in zwei Abschnitte, die sich durch ihren eigenthümlichen Charakter von einander unterschieden. Der erste Abschnitt begreift die öffentliche ins Grosse gehende Thätigkeit des Mannes, der an den verschiedensten Orten handelnd auftritt, zwar auch jetzt schon auf Hemmungen seiner Wirksamkeit stösst, aber doch noch keinen bedeutenden, seinem Leben gefährlichen feindlichen Widerstand zu erfahren hat. Der zweite Abschnitt aber kann mit Recht seine Leidensgeschichte genannt werden: er erscheint als Angeklagter vor dem höchsten Richter der Erde, hat eine Reihe von Leiden und Misshandlungen zu erdulden, schwebt in der grössten Gefahr des Lebens, und wird zuletzt nur wie durch ein Wunder vom Tode errettet.

Was nun die einzelnen Hauptzüge betrifft, die in dem Leben des Apollonius am meisten hervortreten und zusammengenommen werden müssen, um ein so viel möglich klares Bild seiner ganzen Persönlichkeit und Erscheinung zu erhalten, so scheint mir hauptsächlich Folgendes ins Auge gefasst werden zu müssen.

Was schon bei dem ersten Blick unter den ihn am meisten auszeichnenden Eigenschaften in die Augen fällt, ist seine Kenntniss von Dingen, die den gewöhnlichen Grad der intellectuellen Kraft des Menschen übersteigen, und seine Gabe, Wunder zu thun.

Von seinem ausserordentlichen Vermögen, Dinge zu wissen, zu deren Kenntniss das gewöhnliche Vermögen des Menschen nicht zureicht, gab Apollonius viele auffallende Beweise. Als

---

der Inconsequenzen, die er aus dem Leben des Apollonius hervorheben zu müssen glaubte, in Beziehung auf den Anfang des vierten Buchs, wo Philostratus den aus Indien zurückgekommenen Apollonius in Griechenland auftreten lässt, bemerkt: Man könne mit Recht sagen, wenn er eine übermenschliche göttliche Natur hatte, so hätte er nicht erst jetzt, sondern schon vor dem von Andern erhaltenen Unterricht, die Reihe seiner Wunderthaten beginnen sollen; so ist hier offenbar übersehen, dass Philostratus absichtlich verschiedene, einen eigenthümlichen Charakter an sich tragende Perioden in dem Leben des Apollonius unterscheiden wollte.

er während seines ersten Aufenthalts in Athen sich in die eleusinischen Mysterien einweihen lassen wollte, der Hierophant aber sich weigerte, ihm den Zutritt zu gestatten, weil es ihm nicht erlaubt sei, einen Zauberer aufzunehmen, oder das Heiligthum von Eleusis einem Mann zu öffnen, der sich durch den Verkehr mit Dämonen befleckt habe, antwortete er: ich werde künftig aufgenommen werden und ein anderer wird mich aufnehmen. Dabei nannte er den Namen desselben. Denn, setzt Philostratus hinzu, er kannte mit weissagendem Geist den Hierophanten, welcher auf diesen folgte und dem Tempel vier Jahre später vorstand (IV. 18, vgl. V. 19). Den Versuch der Durchstechung des Isthmus kündigte er sieben Jahre vorher an, ehe sie Nero beabsichtigte (IV. 24). Ebenso wusste er den Aufstand des Vindex gegen Nero voraus (V. 10), und als er bald darauf in Sicilien vernahm, dass Nero auf der Flucht, Vindex todt, und mehrere Bewerber um das Reich aufgetreten wären, theils aus Rom, theils von andern Völkern, und seine Gefährten ihn um den Ausgang der Sache fragten, und wem die Herrschaft zufallen werde, antwortete er: vielen Thebanern, indem er die Gewalt, welche Vitellius und Galba und Otho auf kurze Zeit behaupteten, mit den Thebanern verglich, welche nur sehr kurze Zeit an der Spitze der hellenischen Staaten gestanden hätten (V. 11). Ebendavon, von den drei Selbstherrschern, von welchen keiner zu einer vollständigen Herrschaft gelangen würde, Galba, Vitellius, Otho, deutete er ein zu Syrakus gebornes dreiköpfiges Kind (V. 13). In Leukas wollte er das Schiff, das ihn glücklich von Sicilien nach Griechenland gebracht hatte, nicht wieder besteigen, weil es nicht heilsam sei, mit ihm nach Achaia zu gehen. Niemand achtete auf diese Rede, als wer den Mann kannte, er selbst aber bestieg mit denen, die ihn begleiten wollten, ein leukadisches Schiff, und landete im Lechaeum. Das syrakusische Schiff aber ging bei der Einfahrt in den krisäischen Meerbusen unter (V. 18, vgl. VII. 41). In Alexandrien erkannte er, als er in grosser Begleitung in die Stadt einzog, und ihm zwölf Männer begegneten, die als Räuber zum Tode geführt wurden,

sogleich, dass einer derselben fälschlich beschuldigt sei. Schon waren acht Köpfe abgeschlagen, als ein Reiter auf dem Richtplatz ankam, und den von Apollonius Bezeichneten zu schonen befahl, weil dieser kein Räuber sei, sondern aus Furcht vor der Folter ein falsches Geständniss abgelegt habe, und andere, die peinlich befragt worden waren, die Unschuld des Mannes bezeugt hätten (V. 24). Ebendaselbst entging seinem das Verborgene durchschauenden Blicke nicht, dass in einem zahmen Löwen, welchen jemand am Zaum umherführte, wie einen Hund, die Seele des ägyptischen Königs Amasis war (V. 42). Als ihn Titus bei der Unterredung, die er mit ihm hatte, auch wegen seines Lebens, und vor wem er sich am meisten zu hüten habe, befragte, gab er die Antwort: er habe von den Göttern eine Anzeige erhalten, ihm zu sagen, dass er bei Lebzeiten seines Vaters die schlimmsten Feinde desselben, nach dessen Tode aber seine nächsten Freunde zu fürchten habe, und zugleich sagte er ihm die Art seines Todes voraus (VI. 32). Der Brand, welcher, als Domitian in Rom für die Herrschaft Vespasians mit Vitellius kämpfte, den Tempel des capitolinischen Jupiter zerstörte, that sich ihm weit früher kund, als wenn er sich in Aegypten selbst zugetragen hätte. Er sprach davon, als er sich in Aegypten mit Vespasian unterredete, als einem gestern vorgefallenen Ereigniss, und bezeichnete den Kaiser als den Mann, der den von ungerechten Händen angezündeten Tempel wieder aufrichten werde (VI. 30). Der von Domitian an den Proconsul von Asien erlassene Befehl, ihn zu ergreifen und nach Rom zu bringen, war ihm, ehe er vollzogen werden konnte, bekannt. Er sah auf eine göttliche Weise, und wie er gewohnt war, alles voraus (VII. 10). Insbesondere waren es, wie auch schon die zuletzt angeführten Beispiele zeigen, nicht blos zukünftige Dinge, sondern in der Gegenwart sich ereignende Begebenheiten, die er in der Ferne, wie wenn er an Ort und Stelle selbst zugegen wäre, im Geiste erblickte. Das merkwürdigste Beispiel dieser Art ist, was Philostratus VIII. 26 erzählt. Als Domitian von Stephanus ermordet wurde, sah er in Ephesus, wo er sich da-

mals befand, die ganze Scene (auf welche er zuvor einen die Scheibe der Sonne umgebenden und ihre Strahlen verdunkelnden regenbogenartigen Kranz [στέφανος] gedeutet hatte, VIII. 23) gerade so, wie sie in Rom vorfiel. Indem er sich in Ephesus in den Hainen um den Xystus zur Mittagszeit unterredete, wo sich die Sache eben in dem kaiserlichen Palaste zutrug, liess er erstlich die Stimme sinken, als ob er etwas fürchtete; sprach dann unzusammenhängender, als nach der ihm eignen Kraft, wie wenn Einer während dem Reden die Blicke auf etwas Anderes richtet, endlich schwieg er ganz, wie wenn man den Faden der Rede verloren hat, blickte furchtbar zur Erde, und drei oder vier Schritte vortretend, rief er aus: „Stoss ihn nieder den Tyrannen! stoss ihn nieder!“ nicht wie Einer, der ein Schattenbild aus dem Spiegel nimmt, sondern das was geschah, wirklich sehend und auffassend. Als nun Ephesus hierüber bestürzt war, denn die ganze Stadt war bei seinen Unterredungen gegenwärtig, hielt er inne, als ob er den Ausgang einer zweifelhaften Sache erwartete, und sagte dann: „Seid getrost! der Tyrann ist heute getödtet worden. Was sag' ich heute? Jetzt, bei der Pallas, eben jetzt, zu der nämlichen Zeit, wo ich im Reden inne hielt.“ Indem die Ephesier nun diess für Wahnsinn hielten, und zwar wünschten, dass er die Wahrheit sagte, aber auch die Gefahr dieser Aeusserungen fürchteten, sagte er: „Ich wundere mich nicht, wenn Manche einer Nachricht keinen Glauben schenken, die selbst ganz Rom noch nicht weiss. Aber sieh! Rom weiss sie, sie verbreitet sich. Tausende glauben sie schon, und zweimal so viele springen vor Lust, und jetzt drei- und viermal so viele und alles Volk dort. Auch hieher wird diese Nachricht kommen. Ihr möget das Opfer desshalb bis auf die Zeit aufschieben, wo Euch die Sache gemeldet wird, ich will wegen dessen, was ich gesehen habe, zu den Göttern beten.“ Während man der Sache noch misstraute, kamen Eilboten mit der frohen Nachricht, und bezeugten die Weisheit des Mannes. Denn die Ermordung des Tyrannen, der Tag, die Mittagszeit, die Mörder, die er durch seinen Zuruf aufgefordert hatte, Alles

traf so ein, wie ihm die Götter jedes davon während seiner Unterredung gezeigt hatten. Vgl. IV. 34. Wie sehr dieser Gegenwart und Zukunft durchdringende Seherblick des Mannes zu seinem eigentlichen Wesen gehören sollte, gibt auch schon die Erzählung zu erkennen, mit welcher Philostratus seine Lebensbeschreibung eröffnet, dass der Mutter des Apollonius, als sie mit ihm schwanger ging, die Gestalt des ägyptischen Proteus, dessen Umwandlungen Homer Odyss. IV. 455 beschreibt, erschienen sei, und ihr gesagt habe, dass sie ihn selbst, den ägyptischen Gott Proteus, gebären werde. Des Proteus aber müsse man, bemerkt Philostratus, sich vorzüglich erinnern, da der Fortgang der Erzählung zeigen werde, dass der Mann noch mehr Kenntniss der Zukunft besass, als Proteus, und über vieles Bedenkliche und Schwierige obsiegte, eben wenn er ohne alle Rettung schien (I. 4). Nur als ein untergeordnetes Merkmal dieser ihn auszeichnenden hohen intellectuellen Kraft ist es anzusehen, dass er auch alle Sprachen der Menschen kannte, ohne eine gelernt zu haben (I. 19), und selbst die Sprache der Thiere verstand (I. 20). Wusste er doch, wie ihn Philostratus I. 19 selbst sagen lässt, auch alles, was die Menschen schweigen. Er wusste unter den Menschen das Meiste, insofern er alles wusste (VII. 14). Als einem vollkommenen gottähnlichen Weisen, wie er geschildert wird, durfte ihm vor allem eine Eigenschaft nicht fehlen, die die göttliche Natur so charakteristisch von der menschlichen unterscheidet, ein allumfassendes Wissen. Desswegen wird eben diese Eigenschaft als ein Hauptvorzug der indischen Weisen gerühmt, die das Vorbild des Apollonius waren. Zu ihnen kam er ja, wie Jarchas (III. 18) ihm sagte, als zu Männern, die alles kennen, und Apollonius selbst wurde bei seiner Ankunft durch nichts anderes so sehr in Erstaunen gesetzt, als dadurch, dass Jarchas ihn nicht fragte, wie Andere die Ankommenden zu fragen pflegen, woher und zu welchem Zwecke sie kommen, sondern als erstes Zeichen ihrer Weisheit diess genommen wissen wollte, dass ihnen der Fremdling nicht unbekannt sei, und um diese zu prüfen, sagte er dem Apollonius seine Abkunft von Vater und Mutter her,

und was er in Aegä gethan, und wie Damis zu ihm gekommen, und was sie Bedeutendes auf dem Wege vorgenommen, oder von Andern gesehen hatten. Diess Alles sagte der Inder in ununterbrochener Rede und mit grösster Klarheit, nicht anders, als ob er selbst an der Reise Theil genommen hätte (III. 16). Wer eine solche Kenntniss besitzt, wird durch sie gleichsam zum Gott. „Diejenigen, die sich an der Mantik erfreuen,“ lässt in dieser Beziehung Philostratus den Jarchas, als dieser bemerkte, welchen hohen Werth Apollonius der Vorkenntniss der Dinge beilege, zu diesem sagen, „werden durch sie zu göttlichen Menschen und handeln für das Wohl anderer. Denn wer das, was man sonst durch Orakel auffindet, von sich selbst weiss, und andern, was sie nicht wissen, vorhersagen kann, den halte ich für einen höchst seligen Mann, indem er gleiche Kraft mit dem delphischen Apollon hat. Und da die Kunst denen, die einen Gott befragen wollen, gebietet, rein in seinen Tempel zu treten, oder ein „Weiche aus dem Heiligthum“ zu vernehmen, so scheint mir auch der Mann, welcher das Künftige voraus weiss, sich gesund zu bewahren, keinen Flecken an seiner Seele, noch Narben von Sünden in seinem Gemüthe zu haben, sondern er wird sich selbst und das Orakel in seiner Brust vernehmend, mit reinem Sinne weissagen: denn so werden seine Sprüche heller und wahrhafter sein. Daher darf man sich nicht wundern, dass du diese Wissenschaft umfassest, da in deiner Seele ein so heiterer Aether strahlt.“ Diese ausserordentliche Kenntniss, die Apollonius schon als Naturgabe besass, dann aber auch durch sein stetes Streben nach allem, was in göttlichen und menschlichen Dingen wissenswürdig war, immer mehr entwickelte und auf einen höhern Grad erhob, bildete die wesentliche Grundlage der Weisheit, durch die er sich die allgemeinste Bewunderung seiner Zeitgenossen erworben haben soll.

Ihr parallel ist die ihn nicht minder auszeichnende, in vielen merkwürdigen Fällen bewährte Kraft, Wunder zu thun. Eines der ersten bemerkenswerthen Beispiele dieser Art, das zugleich seine übermenschliche Kenntniss beurkundet, erzählt

Philostratus IV. 4. Während der Anwesenheit des Apollonius in Ephesus wurde die Stadt von der Pest bedroht. Noch ehe die Krankheit ausbrach, erkannte Apollonius ihr Herannahen, und kündigte sie an. Die Menschen achteten aber nicht darauf, und hielten die Aeusserungen, die er that, für Gaukelei, um so mehr, da er alle Tempel besuchte und das Uebel durch Gebete abzuwehren schien. Da sie sich nun dabei gedankenlos benahmen, glaubte er sich nicht weiter verpflichtet, ihnen zu helfen, sondern besuchte das übrige Jonien. Als nun aber (Kap. 10) die Krankheit die Ephesier befiel, schickten sie zu Apollonius, und begehrten ihn zum Arzte des Uebels. Ohne sich einen Aufschub zu verstatten, sagte er: „Lasst uns gehen!“ und war in Ephesus, so wie einst Pythagoras, als er zugleich in Thurium und Metapontum war. Hierauf rief er die Ephesier zusammen, und sagte: „Seid getrost! heute werde ich eurer Krankheit ein Ende machen.“ Zugleich führte er die ephesische Jugend zum Theater, wo ein alter schmutziger Bettler war. Diesen hiess er sie umringen, und mit Steinen auf ihn werfen. Sogleich erkannte man in ihm einen Dämon, und als die auf ihn geworfenen Steine wieder hinweggenommen wurden, fand man unter dem Steinhaufen einen grossen, einem Löwen ähnlichen, Hund. Die Stadt Ephesus aber war von dem Pestdämon befreit und von der Krankheit gereinigt. Wie dieses Wunder in einer und derselben Handlung, sowohl die Vertreibung eines Dämon, als auch die Befreiung von einer Krankheit war, so sehen wir in andern seiner wundervollen Thaten bald das Eine, bald das Andere. Wunderheilungen insbesondere soll er mehrere verrichtet haben. Der pergamenische Asklepios selbst gab vielen, die um Gesundheit flehten, die Weisung, zu Apollonius zu gehen. Denn diess sei des Gottes eigener Wille und der Beschluss der Parcen (IV. 1). Apollonius entsprach dieser Bestimmung, indem er denen, die den Gott um Hülfe baten, anzeigte, was sie thun müssten, um vorbereitende Träume (in welchen sie über ihre Krankheit und die Mittel dagegen belehrt wurden) zu erhalten, und auch viele heilte (IV. 11). Seine Macht über Dämonen bewies er wieder-

holt. Wie er in Ephesus dem argen Spiel eines unter der Gestalt eines Bettlers verhüllten Pestdämon ein Ende machte, so entlarvte er in Korinth eine Empuse, die sein Schüler Menippus als schöne und reiche Braut heirathen wollte. Schon sollte die Hochzeit gefeiert werden, als Apollonius in den Hochzeitsaal trat und versicherte, die Braut sei eine Empuse und aller Schmuck des Zimmers sei Zauberschein. Sogleich verschwanden die goldenen Becher und die silbernen Geräthe, die Köche und die Bäcker, und weinend musste die entlarvte Braut bekennen, dass sie eine der Empusen oder Lamien sei, welche nicht sowohl nach Liebesgenuss als nach Menschenfleisch trachten, und vor allem an dem reinen und unvermischten Blute schöner und junger Leiber sich ergötzen, und dass sie den Jüngling an sich gelockt habe, um ihn mit Wollust zu nähren und dann ihn aufzuzehren (IV. 25). In Aethiopien bannte er einen die Weiber plagenden Satyr (VI. 27). Erwähnung verdient besonders folgender Vorfall: Als er in Athen einen Vortrag über die Trankopfer hielt, schlug ein ausschweifender Jüngling aus Corcyra, der dabei gegenwärtig war, ein lautes und unanständiges Gelächter auf. Da warf Apollonius einen Blick auf ihn und sagte: „Nicht du treibst diesen Frevel, sondern der Dämon, der dich ohne dein Wissen beherrscht.“ Und in der That war der Jüngling besessen, ohne dass man es wusste. Denn er lachte über Dinge, über die sonst niemand lachte, und fing dann wieder an zu weinen, ohne Veranlassung, auch sprach er mit sich selbst und sang. Die Leute hielten diess für eine Wirkung jugendlicher Zügellosigkeit: er folgte aber den Eingebungen des Dämon: und so schrieb man auch damals diesen Anfall seinem gewöhnlichen Muthwillen zu. Als aber Apollonius scharfe und zornige Blicke auf ihn warf, stiess der Dämon Töne aus, wie Einer, der gequält wird, und jammerte, und schwur, den Jüngling frei zu lassen, und keinen Menschen wieder anzufallen. Als jedoch Apollonius voll Zornes zu ihm sprach, wie ein Herr zu einem schelmischen, ränkevollen und schamlosen Knecht, und ihm befahl, sich mit einem sichtbaren Zeichen zu entfernen, sagte er: „ich

will dort das Standbild umwerfen," und zeigte dabei auf ein Standbild bei der königlichen Halle, in deren Nähe dieses vorging. Dieses gerieth zuerst in Bewegung und fiel dann, zum grossen Erstaunen aller Anwesenden. Der Jüngling aber rieb sich die Augen, als ob er aus dem Schlafe erwachte, und sah in die Sonne, und schämte sich, da aller Augen sich auf ihn richteten. Er erschien aber nicht mehr als der ausschweifende Mensch wie vorher, und blickte nicht mehr so ungeregelt umher, sondern kehrte zu seiner eigenthümlichen Natur zurück, nicht anders, als ob er eine heilsame Arznei genommen hätte (IV. 20). Erinnert diese Dämonen-Austreibung unwillkürlich an die bekannten neutestamentlichen Erzählungen, so kann man sich auch bei einer andern Wunderthat, die Apollonius verrichtet haben soll, nicht enthalten, an eine neutestamentliche Parallele zu denken. Während Apollonius in Rom war, schien ein zur Ehe reifes Mädchen gestorben zu sein. Schon folgte der Bräutigam der Bahre und jammerte über den frühen Tod seiner Braut. Mit ihm trauerte Rom: denn das Mädchen war aus einem Hause consularischen Rangs. Da nun Apollonius dazu kam, sagte er: „Setzt die Bahre nieder; ich will eure Thränen über das Mädchen trocknen." Zugleich fragte er nach ihrem Namen. Die Leute glaubten, er werde eine Rede halten, wie die Leichenreden sind, welche Trauer und Wehklagen wecken. Er aber berührte sie blos, und sagte einige geheime Worte dazu, und erweckte so das Mädchen von dem scheinbaren Tode. Sie gab eine Stimme von sich, und kehrte in das Haus ihres Vaters zurück, wie Alcestis, als sie in das Leben zurückgerufen war, und da die Verwandten dem Apollonius ein Geschenk von hundert und fünfzig tausend Denaren machten, sagte er, er füge diese Summe der Ausstattung des Mädchens bei. Ob er nun einen Funken des Lebens in ihr fand, der den Aerzten unbemerkt geblieben war (denn es soll gesprüht und das Gesicht des Mädchens gedunstet haben), oder ob er das erloschene Leben wieder anfachte und zurückrief, dieses ist nicht blos mir, sondern selbst denen, die dabei zugegen waren, un-

möglich, auszumitteln (IV. 41). Kann man sich wundern, wenn er dem Volke als ein höheres, übermenschliches, über die Kräfte der Natur gebietendes Wesen erschien? Man glaubte von ihm, er habe Macht über Sturm und Feuer und jede andere Gefahr, und wünschte sich Glück, mit ihm auf einem Schiffe zu sein, und an seiner Fahrt theilnehmen zu können (IV. 13). Einen wohlthätigen Zweck und menschenfreundlichen Charakter hatten alle seine Wunder. Sie geschahen nur zum Besten anderer, zur Befreiung von Uebeln verschiedener Art, nicht um seiner selbst willen. Doch meldet uns der Geschichtschreiber auch einige seine eigene Person betreffende Wunder. Als er nach der ersten Verhandlung vor Domitian in ein Gefängniss gebracht worden war, in welchem er nicht mehr, wie zuvor, frei umhergehen konnte, sondern gefesselt war, fragte ihn sein kleinmüthiger Begleiter Damis, wie es ihnen doch wohl noch gehen werde, wann er wieder befreit werden werde? Darauf erwiederte Apollonius: „Nach dem Sinne des Richters heute, nach dem meinigen so eben.“ Und bei diesen Worten zog er den Fuss aus den Fesseln, und sagte zu Damis: „Ich gebe dir hier einen Beweis meiner Freiheit. Fasse Muth!“ Und damals zuerst, bekannte Damis, habe er die Natur des Apollonius deutlich begriffen, dass sie göttlich und der menschlichen überlegen sei. Denn ohne geopfert zu haben, — denn wie hätte diess im Gefängnisse geschehen können? — ohne zu beten, ohne etwas zu sagen, habe er seine Fesseln verlacht. Hierauf passte er den Fuss wieder hinein, und that, als ob er gefesselt wäre. Wir ersehen hieraus zugleich, welchen Zweck das Wunder haben sollte, dass es nämlich dazu bestimmt war, dem Glauben an seine höhere Natur zur Stütze zu dienen. Wunderähnlich erscheint auch sein plötzliches Hinweggehen von Smyrna nach Ephesus (IV. 10), und sein Verschwinden aus dem Verhör vor Domitian, nach welchem er unmittelbar bei Damis und Demetrius in Puteoli sich einfand. Um Mittag entfernte er sich aus dem Gerichtssaal, und um Mittag war er in Puteoli, ungeachtet die Entfernung mehr als eine Tagreise beträgt (VIII. 10 vgl. mit 12). Von den Wundern, die

seinen Eintritt ins Leben und sein Lebens-Ende verherrlichten, wird später noch die Rede sein.

Wie in dem höhern Wissen, das den Apollonius auszeichnete, so sollte auch in der höhern übernatürlichen Kraft, mit welcher er ausgerüstet war, das Vorbild der indischen Weisen sich reflectiren. Wunder derselben Art, wie die von Apollonius erzählten sind, lässt Philostratus die indischen Weisen verrichten. Während Apollonius sich mit ihnen unterhielt, kamen hülfsbedürftige Inder. Unter diesen war ein Weib, das sie wegen ihres Sohns anflehte. Sie erzählte, er sei sechszehn Jahre alt, und seit zwei Jahren besessen. Das Wesen des Dämon, welcher Gewalt über ihn habe, sei höhnisch und lügenhaft. Es treibe ihn in öde Gegenden hinaus, auch die eigene Stimme habe der Knabe nicht, sondern er spreche in einem tiefen und hohlen Tone, wie die Männer, und schaue mehr mit fremden Augen, als seinen eigenen. Da der Knabe nicht in der Nähe war, so gab der Weise dem Weibe einen Brief mit, der an den Dämon gerichtete schreckende Drohungen enthielt. Wenn der Dämon den Brief lese, werde er keine Gewalt mehr über den Knaben haben. Ferner kam ein lahmer Mann, welchem auf der Löwenjagd durch den Anfall eines Löwen der Schenkelknochen ausgewichen, und das Bein kürzer geworden war. Durch Streicheln des Schenkels mit der Hand wurde sein Gang wieder hergestellt. Ein Andrer, welcher die Augen verloren hatte, wurde mit der vollen Sehkraft entlassen, und noch ein Anderer, dem die Hand gelähmt war, ging geheilt weg. Ebenso wurde einem Weibe geholfen, das schon siebenmal schwere Niederkunften gehabt hatte (III. 37). Dieses Vermögen, Wunder zu thun, erscheint bei den indischen Weisen im engen Zusammenhang mit der höhern dämonischen oder göttlichen Natur, die ihnen überhaupt eigenthümlich war. Sie werden als Wesen geschildert, die alle Kräfte und Elemente der Natur beherrschen, und mit einer Macht ausgerüstet sind, gegen welche keine Gewalt etwas vermag. Als heilige von Gott geliebte Männer trieben sie ihre Feinde durch Lufterscheinungen und Blitzstrahlen zurück.

Vergebens wollte selbst Dionysos mit Herakles den Hügel bestürmen, auf welchem sie wohnten: getroffen von den Schrecknissen der Weisen stürzten die Pane, die den Angriff machten, einer über den andern herab, und die Zeichen des misslungenen Versuchs blieben dem Felsen eingedrückt (II. 33, III. 13). Auf ihrem Hügel wirkten alle Elemente in ihrer reinsten Kraft: hier war der Ort, von welchem zunächst ihre Wirkungen ausgingen. Hier sah man zwei Fässer von schwarzem Stein, dem Regen und den Winden bestimmt. Das Fass des Regens wurde geöffnet, wenn das indische Land von Dürre gedrückt wurde: dann sandte es Wolken aus, und befeuchtete das ganze Land. War aber Ueberfluss an Regen, so hemmte es diesen dadurch, dass es verschlossen wurde. Das Fass der Winde aber bewirkte dasselbe, wie der Schlauch des Aeolus. Denn durch die Oeffnung des Fasses liessen sie einen der Winde frei, um seine Zeit zu wehen, und dadurch erstarkte das Land (III. 14). Sie selbst, die Weisen, sah man durch die Lüfte wandeln, zwei Ellen hoch über der Erde, nicht aus Gaukelei, denn sie verschmähten eitles Streben, sondern um in dem, was sie bei diesem Wandeln mit der Sonne über der Erde thaten, dem Gotte nah und gefällig zu sein. Ob sie gleich unter freiem Himmel zu wohnen schienen, verbreiteten sie doch einen Schatten über sich, und wurden vom Regen nicht benetzt, und waren im Sonnenschein, wenn es ihnen gefiel. Alle Bäche, die den Bacchanten aus der Erde aufsprangen, wenn Dionysos sie und die Erde erschütterte, strömten auch diesen Indern: sie genossen sie, und gewährten sie andern, und von selbst erhielten sie alles ohne Zubereitung, was sie wollten (III. 15). Davon geben sie einen überraschenden Beweis bei dem zauberischen Mahle, das sie dem Könige, als er während der Anwesenheit des Apollonius zu ihnen kam, bereiteten. Pythische Tripoden kamen hier von selbst ganz nach der Weise der homerischen herbei, und ausserdem Mundschenken von schwarzem Erz, wie bei den Hellenen ein Ganymed oder Pelops, die Wein und Wasser in gehörigem Maasse schöpften, und die Becher, wie bei einem Trinkfest, in die Runde gehen

liessen, und die Erde breitete Kräuter unter, weicher als Betten, und Naschwerk und Brod und Kohl und Sommerfrüchte kamen von selbst in der schönsten Ordnung herbei (III. 27). Zum Zeichen ihrer geheimnissvollen Macht trugen die Inder einen Ring und Stab, durch die sie alles vermochten (III. 15). Was sich bei diesen im fernen Hintergrunde des Gemäldes stehenden Weisen im magischen Lichte einer übermenschlichen dämonischen Natur zeigt, daran sollte die ganze Erscheinung des Apollonius in der Wirklichkeit der Gegenwart immer wieder erinnern.

So sehr alle bisher hervorgehobenen Züge die höhere übermenschliche Natur des Mannes, der hier geschildert wird, beurkunden, so angelegentlich sucht Philostratus der Voraussetzung zu begegnen, dass hier nur an Zauberei und dämonische Künste zu denken sei. Den Apollonius gegen diesen ihm so oft gemachten Vorwurf zu rechtfertigen, gibt Philostratus im Eingange als Hauptzweck seiner Darstellung an. Der eine rühme diess an ihm, der andere jenes; einige halten ihn sogar, weil er mit den babylonischen Magiern, den indischen Brahmanen, und den Gymnosophisten in Aegypten Umgang gehabt, für einen Magier und verläumden ihn als gewaltthätiger Wissenschaft kundig, worin sie ihm grosses Unrecht thun. Denn Empedokles und Pythagoras selbst und Demokritus haben auch mit den Magiern Umgang gehabt, und haben viel Dämonisches gesagt, und sich doch dieser Kunst nicht ergeben. Und Plato, der nach Aegypten gegangen, und vieles von den dortigen Propheten und Priestern Empfangene seinen Reden eingemischt, und ihre Umrisse mit Farben ausgefüllt habe, sei doch der magischen Künste nicht verdächtig geworden, ob er gleich mehr als ein anderer Mensch Missgunst wegen seiner Weisheit erfahren habe. Denn wenn Apollonius vieles vorgeahnt und vorausgesehen habe, so dürfe man ihm doch darum jene Art von Wissenschaft nicht schuld geben; oder auch Sokrates würde wegen dessen, was er durch den Dämon vorher erkannte, ein gleiches Urtheil erfahren müssen, und Anaxagoras wegen seiner Voraussagungen. Lege man die Voraussagungen des Anaxa-

goras seiner Weisheit bei, so dürfe man auch dem Apollonius die Gabe der Vorhersehung vermittelst der Weisheit nicht absprechen, und behaupten, dass er dieses durch magische Künste bewirkt habe (I. 2, vgl. VIII. 7, 9). Nur durch göttliche Anregung, versichert der Schriftsteller V. 12, habe Apollonius zukünftige Dinge vorausgewusst, und die Behauptung derer, die ihn für einen Zauberer halten, sei ohne Grund. Diess erhelle auch aus Folgendem: die Zauberer, die für die unseligsten der Menschen zu halten seien, behaupten durch Peinigung der Idole oder Formeln und äussere Mittel die Bestimmungen des Schicksals zu ändern, und viele haben bei gerichtlichen Untersuchungen eingestanden, dass sie solcherlei Dinge verstünden: Apollonius aber folgte den Beschlüssen des Schicksals, er verkündigte, was die Nothwendigkeit mit sich brachte, erkannte es aber nicht durch Zauberei, sondern aus den Anzeichen der Götter. Leute von beschränkten Einsichten, wird VII. 39 aus Veranlassung des unmittelbar vorher erzählten Wunders bemerkt, schreiben solches der Zauberei zu, wie sie auch bei vielen menschlichen Dingen thun. Gelinge etwas, so werde die Kunst der Zauberei als tauglich zu allem gepriesen, misslinge aber der Versuch, so falle die Schuld auf etwas dabei Verabsäumtes: es sei diess eine Sache, welche die Natur und das Gesetz verwerfen. Die Zurückweisung desselben Vorwurfs macht einen Hauptpunkt der apologetischen Rede aus, die Apollonius für den Zweck seiner Vertheidigung vor Domitian verfasste. Er vertheidigt sich dagegen hauptsächlich durch die Behauptung, dass mit der Magie nie die sittliche Reinheit des Charakters verbunden sei, die er in seinem ganzen Leben, und insbesondere in seinem Verhältniss zu Vespasian bewiesen zu haben glaube. Er habe sich öffentlich mit ihm im Tempel unterredet, Zauberer aber fliehen die Tempel der Götter, die ihren Künsten feind seien, und hüllen sich in Nacht und Verborgenheit, indem sie den Thoren weder Augen noch Ohren zu haben gestatten. Der Inhalt der Rede habe Dinge betroffen, die den Zauberern entgegen seien: das Gesetz, der gerechte Reichthum, auch wie man die Götter verehren müsse, und was

für Gutes von ihnen diejenigen erwarten können, die den Gesetzen gemäss regieren. Vorzüglich sei auch Folgendes der Erwägung werth. Alle Künste unter den Menschen, so verschieden auch ihr Streben sei, gehen auf den Erwerb, nicht blos die handwerksmässigen, auch die weisen und die halbweisen, nur die wahre Philosophie ausgenommen. Aber auch Falschweise gebe es, und die Zauberer seien solche zu nennen. Denn an das Dasein dessen zu glauben, das nicht ist, und das, was ist, nicht zu glauben, das gehöre zu dem Wahne der Betrogenen. Denn die vermeintliche Weisheit der Kunst liege in dem Unverstande der betrogenen Schauer. Sie sei eine Kunst, denn alle seien habsüchtig, und ihre Gaukeleien haben sie um Lohnes willen erfunden, und streben nach überschwenglichem Reichthum, indem sie diejenigen, die nach irgend etwas trachten, durch den Wahn, dass sie alles vermöchten, unterjochen. „Wo hast du nun, o Kaiser," redet Apollonius den Domitian an, „Reichthum bei mir wahrgenommen, dass du glaubst, ich übe dieses Falschwissen, zumal da dein Vater mich über Habsucht erhaben glaubte?" (VIII. 7, 3). Wie sein sittlich reiner Charakter ihn von jedem Vorwurf der Magie freisprechen sollte, so sollte dagegen die Philosophie, welcher er zugethan war, den besten positiven Aufschluss über das ausserordentliche Vermögen, das ihm den Vorwurf der Magie zuzog, geben. „Woher ich ein Vorgefühl von dem Unglück in Ephesus gehabt habe?" erwiedert Apollonius in seiner Apologie in Beziehung auf den ihm auch desswegen gemachten Vorwurf. „Du hast aus dem Munde des Anklägers gehört, dass ich nicht nach Andrer Weise lebe, und auch ich habe im Anfange von meiner Kost gesagt, dass sie zart und süsser als die sybaritischen Mahle Anderer ist. Diess, o Kaiser, bewahrt meine Sinne in einer unaussprechlichen Heiterkeit, und wehrt das Trübe von ihnen ab, und gestattet mir, wie in dem Licht eines Spiegels alles zu erkennen, was geschieht und was sein wird. Denn der Weise wartet nicht, bis die Erde ausdünste, oder die Luft verderbt sei, wenn sich das Uebel von oben herab senkt, sondern bemerkt es, wenn es noch an der Schwelle steht, später zwar als die Götter, aber

schneller als die Menge. Die Götter bemerken, was sein wird, die Menschen, das was ist, die Weisen, das was sich nähert. Eine solche Lebensweise bewirkt aber nicht blos eine zarte Empfindlichkeit der Sinne, sondern gewährt auch Kraft zu dem Grössten und Bewundernswürdigsten (VIII. 7, 9)." Dass aber diese Kraft als eine von der Gottheit mitgetheilte gedacht werden soll, erhellt aus Folgendem, wenn Apollonius in derselben Stelle seiner Apologie weiter sagt: „Zu wem ich bei der Ausrottung der Krankheit in Ephesus betete, bezeugt der Tempel, den ich desshalb in Ephesus erbaut habe. Er ist dem abwehrenden Herakles geweiht, welchen ich mir zum Gehülfen nehme. Wer, o Kaiser, wird nun, wenn er den Ehrgeiz hat, für einen Zauberer zu gelten, dem Gott beilegen, was er selbst vollbracht hat? Und welche Bewunderer seiner Kunst wird er gewinnen, wenn er die Bewunderung dem Gott überlässt? Und wer wird zum Herakles beten, wenn er ein Zauberer ist? Denn solche Dinge legen jene Unseligen ihren Gruben bei, und den unterirdischen Göttern, von denen Herakles gesondert werden muss. Denn er ist rein und dem Menschen wohlgesinnt. Auch im Peloponnes betete ich einst (IV. 25) zu ihm. Der Gott stand mir bei, ohne wunderbare Geschenke zu fordern, sondern Honigkuchen genügten ihm und Weihrauch, und die Neigung, Etwas zum Wohl der Menschen zu thun. Denn auch unter Eurystheus hielt er diess für den Lohn seiner Kämpfe." Apollonius leitete also seine Wunder im Gegensatz gegen die Beschuldigung, die ihm gemacht wurde, dass sie Wirkungen der Magie, einer finstern dämonischen Macht seien, von einer ihn unterstützenden, in ihm wirkenden göttlichen Kraft ab. Aber auch das ihn auszeichnende Vermögen, das Verborgene zu durchschauen, setzte ihn in vielen Fällen von selbst in Stand, Erfolge zu bewirken, die zwar dem Anschein nach über die gewöhnliche menschliche Kraft weit hinauslagen, an und für sich aber ganz in dem natürlichen Zusammenhang der Dinge gegründet waren. Es gilt diess insbesondere von der Todtenerweckung, die Apollonius in Rom vollbracht haben soll, und es lässt sich in der Erzählung des Schriftstellers nicht ver-

kennen, dass er im Grunde zugleich eine natürliche Erklärung des Wunders geben will, indem er nur von einem scheinbaren Tode des Mädchens spricht, und es als eine ihrer Natur nach unentscheidbare Frage dahingestellt lassen will, ob das Leben wirklich erloschen, oder vielleicht noch ein Funken zurückgeblieben war, der zwar von den Aerzten nicht bemerkt wurde, keineswegs aber dem Scharfblicke des Apollonius entging.

Um nun aber die ganze Erscheinung und Wirksamkeit des ausserordentlichen Mannes auf die Einheit der Idee zurückzuführen, die die verschiedenen einzelnen Züge seines Wesens verknüpft, und ihnen als Princip zu Grunde liegt, so kann wohl eine solche Einheit in nichts anderem mit grösserem Recht gefunden werden, als in der Idee einer religiös-sittlichen Reform, die er sich zur Aufgabe seines Lebens gemacht zu haben scheint. Wie er selbst den grössten Werth darauf legte, immer sich selbst gleich zu bleiben, und um Menschen von böser Natur zu bessern und zu ändern, sich selbst nicht zu ändern (VI. 35), so macht er dadurch selbst an jeden, der ihn beurtheilen will, die Anforderung, ihn aus dem Gesichtspunkt einer sein ganzes Leben bedingenden und beherrschenden Idee zu betrachten. Aus welchem andern Gesichtspunkt können wir ihn aber in dieser Beziehung betrachten, als aus dem Gesichtspunkt eines Weisen, der sich dazu berufen fühlte, unter seinen Zeitgenossen als Reformator aufzutreten und zu wirken? Diess ist der Eindruck, welchen er auf uns machen muss, wenn wir sein ganzes Leben von Anfang bis zu Ende verfolgen, das Eigenthümliche seiner Person und Wirksamkeit ins Auge fassen, und die verschiedenen Seiten seines Wesens auf Eine Anschauung zurückzuführen suchen. Diese zur Aufgabe seines Lebens gemachte Bestimmung lässt der Geschichtschreiber seines Lebens ihn selbst wiederholt aussprechen, wenn er ihm z. B. VI. 18 vor den ägyptischen Weisen die Worte in den Mund legt: „Nachdem mich die Inder von ihrer Weisheit alles gelehrt haben, was ich für mich angemessen fand, so bin ich meiner Lehrer eingedenk, und ziehe umher und lehre,

was ich von ihnen gehört habe. Und auch euch würde ich nützlich sein, wenn ihr mich mit der Kenntniss eurer Weisheit entsendetet. Denn ich würde nicht aufhören, eure Lehre den Hellenen vorzutragen, und den Indern zu überschreiben. Was er also von der Weisheit Anderer in sich aufgenommen hatte, sollte durch ihn als Organ ebenso auch Andern hinwiederum mitgetheilt werden, und wie er seine eigene Weisheit am liebsten als Ausfluss der indischen betrachtete, so sollte auch, was er Andere lehrte, vorzüglich das von den Indern Empfangene sein. Mit welchem Erfolg er auf diese Weise gewirkt zu haben glaubte, mag uns das Zeugniss beurkunden, das er sich selbst in seiner Apologie gibt (VIII. 7, 7): „Allen bin ich in allem, wobei sie meiner bedurften, von grossem Nutzen gewesen. Das aber, was sie bedurften, war von dieser Art: von Krankheit befreit zu werden, wenn sie krank waren; die Weihen und Opfer mit grösserer Heiligung zu begehen, Uebermuth auszurotten, den Gesetzen Kraft zu verleihen. Mein Lohn dafür aber war, dass sie besser und glücklicher wurden, als sie gewesen waren. Dir aber erwies ich damit einen Dienst. Denn so wie die Hirten der Rinder dadurch, dass sie Zucht unter ihnen halten, den Eigenthümern derselben nützlich sind, und die Hüter der Schafe diese zum Vortheil ihrer Besitzer nähren, und die Zeidler die Bienen von Krankheiten befreien, damit der Schwarm seinem Herrn nicht verloren gehe; so habe auch ich die politischen Gebrechen der Städte für dich gehoben. Wenn sie mich also auch für einen Gott gehalten haben, so hat diese Täuschung dir Gewinn gebracht, denn sie hörten mich mit Bereitwilligkeit an, aus Furcht etwas zu thun, was den Göttern nicht gefällt.“ Die Idee aber, die ihm dabei vorschwebte, als die Aufgabe, die der Weise zu realisiren habe, ist am bestimmtesten in folgender Stelle seiner Apologie ausgesprochen: „Unter dem Kosmos, der auf dem schaffenden Gotte ruht, denke man alles das, was im Himmel, was in dem Meere, und was auf der Erde ist, an ihm haben die Menschen, mit Unterschied des Glückes, gleichen Antheil.

Aber auch bei dem guten Menschen ist ein Kosmos, der das Maass der Weisheit nicht überschreitet, und diese bedarf wohl, wie du, o Kaiser, selbst sagen wirst, eines Gott ähnlichen Mannes. Und was ist die Gestalt dieses Kosmos? Seelen, welche wahnsinnig in Unordnung umherschweifen, hängen sich an jede Gestalt, die Gesetze sind ihnen ohne Kraft, nirgends Mässigung und Zucht; die Ehre der Götter ungeehrt. Sie lieben leeres Geschwätz und Schwelgerei, woraus die Trägheit entspringt, eine schlimme Rathgeberin zu jedem Werke. Die trunkenen Seelen stürzen sich auf Vieles, und nichts hält dieses Springen auf, wenn sie auch alles tränken, was, wie der Mandragoras, für schlafbringend gilt; sondern es bedarf eines Mannes, der für ihren Kosmos sorgt, und wie ein Gott von der Weisheit her kommt. Dieser vermag sie von jener Liebe abzuziehen, die wild über die Schranken gewöhnlicher Vereinigung hinausstürzt; und von der Geldliebe, die ihnen nie volle Genüge gewährt, wenn sie dem zuströmenden Reichthum nicht auch den Mund unterhalten. Auch vom Morde sie abzuhalten, ist einem solchen Manne vielleicht nicht unmöglich; sie aber davon abzuwaschen, ist weder mir möglich, noch Gott, dem Schöpfer des Alls (VIII. 7, 7)." Wie Gott der Schöpfer und Ordner des Weltalls ist, so hat auch der Weise die Welt zu seinem eigenthümlichen Wirkungskreis, um eine moralische Weltordnung zu gründen, und wie Gott, wenn er demiurgisch thätig zu sein beginnt, die regellose von blinden Kräften bewegte Materie zum Gegenstand seiner Thätigkeit hat, so findet auch der Weise die moralische Welt, in welcher er wirken soll, in einem Zustande der Unordnung, der blinden Leidenschaft und Zügellosigkeit, und seine Aufgabe ist, Maass und Ordnung, ein festes, jede Willkür hemmendes, Gesetz herrschend zu machen. Sofern jener Zustand der Unordnung nicht gerade als ein erst in der Zeit eingetretener bezeichnet wird, ist es nicht eigentlich eine Reform, die der Weise bewirken soll, sondern er soll vielmehr erst der allmählig sich bildenden moralischen Weltordnung ihre bestimmte Form geben. Aber nur um so mehr gleicht auf diese Weise seine in der moralischen Welt sich

äussernde schöpferische Thätigkeit der demiurgischen Thätigkeit Gottes; es ist die Idee des Kosmos, die hier wie dort realisirt werden soll. Eben diese Idee bezeichnet uns zugleich den bestimmtern Gesichtspunkt, aus welchem wir die im Leben des Apollonius sich uns darstellende Aufgabe des gottähnlichen Weisen aufzufassen haben. Es war die pythagoreische Philosophie, die seiner weltbildenden Thätigkeit ihr eigenthümliches Gepräge gab, und die Realisirung der ihr zu Grunde liegenden Idee, die Idee des Kosmos, in welcher jene Philosophie ihre Hauptaufgabe zusammenfasste, vermitteln sollte. Dieser Philosophie hatte sich Apollonius gleich anfangs mit der entschiedensten Liebe ergeben, zu ihr bekannte er sich, so oft er über seine Grundsätze sich auszusprechen veranlasst war. „Meine Weisheit ist," erklärte er auf dem Wege nach Indien vor dem babylonischen Könige, „die des Pythagoras, des Samiers, der mich gelehrt hat, auf diese Weise den Göttern zu dienen, und sie zu verstehen, sichtbar oder unsichtbar, und mit ihnen zu sprechen (I. 32)." Und wie er sie einmal zur Führerin seines Lebens erwählt hatte, so hatte er in der Folge nie Ursache, die getroffene Wahl, über welche gegen das Ende seines Lebens die Gottheit selbst ihre Billigung ausdrückte (VIII. 19), zu bereuen. Hören wir ihn selbst, wie er sich hierüber in einer Hauptstelle des Werkes des Philostratus (VI. 11) vor den ägyptischen Weisen aussprach: „Ich will trotz meines Alters und der Stufe, die ich in der Weisheit erstiegen habe, nicht Anstand nehmen, euch meine Wahl zur Beurtheilung vorzulegen, indem ich euch zeige, wie richtig ich das gewählt habe, was noch durch nichts Besseres bei mir verdrängt worden ist. Denn da ich in Pythagoras Lehre Grosses erkannte, und dass er durch geheimnissvolle Weisheit nicht blos wusste, wer er sei, sondern auch, wer er gewesen sei; dass er die Altäre mit reiner Hand berühre, und sich unbefleckt von beseelter Speise halte; dass rein auch sein Leib sei von jeder Bekleidung, die von einem abgestorbenen Wesen herrührt; dass er die Zunge unter allen Menschen zuerst gezügelt, indem er ihr das Gesetz unverbrüchlichen Schweigens auferlegte; dass er end-

lich die übrige Philosophie wahrhaft wie einen Orakelspruch festgestellt habe, so eilte ich seiner Lehre zu. Die Philosophie hatte alle ihre Meinungen, so viele deren sind, um mich her aufgestellt, jede mit dem ihr eigenthümlichen Schmuck umgeben, und mir befohlen, sie zu beschauen und verständig zu wählen. Da zeigten mir alle eine ernste und göttliche Schönheit; und Mancher möchte bei einigen von ihnen vor Staunen die Augen geschlossen haben, ich aber hatte sie fest auf alle gerichtet. Denn sie selbst ermuthigten mich dazu, indem sie mich an sich zogen, und was sie verleihen würden, kund gaben. Da versprach denn die Eine, Schwärme von Genüssen über mich auszugiessen, ohne dass ich mich zu bemühen brauchte; die andere Ruhe nach der Arbeit; die dritte wollte der Arbeit Lust beimischen; überall aber leuchtete Genuss und Wollust durch: losgelassen waren die Zügel des Bauches; die Hand nach Reichthum ausgestreckt, die Augen ohne Zaum, Liebe, Verlangen und solcher Art Leidenschaften waren gestattet. Nur Eine unter ihnen (die cynische Philosophie) rühmte sich der Enthaltung von solchen Dingen. Diese aber war frech und lästersüchtig, und stiess alles von sich weg. Da war nun eine Art von Weisheit, eine unaussprechliche Art, die auch den Pythagoras besiegte. Sie stand nicht unter der Menge, sondern trennte sich von dieser ab, und schwieg. Als sie bemerkte, dass ich den andern nicht beitrat, ihr Wesen aber noch nicht kannte, sagte sie: ich bin reizlos, o Jüngling, und voll Beschwerden. Denn wenn Jemand in mein Gebiet kommt, dem wird jegliche Kost von lebenden Wesen entzogen; er vergisst den Wein, um nicht den Mischkrug der Weisheit zu trüben, der in nüchternen Seelen aufgestellt ist. Kein weiches Gewand wird ihn wärmen, keine Wolle, von lebenden Geschöpfen entnommen. Zur Fussbedeckung gestatte ich ihnen Bast; zum Schlafen, wie es sich trifft. Bemerke ich aber, dass sie Liebeslüsten fröhnen, so habe ich Abgründe, zu denen die Dienerin der Weisheit, die Gerechtigkeit, sie treibt und drängt. Und so streng bin ich gegen diejenigen, die mich wählen, dass ich auch Fesseln der Zunge für sie habe. Nun höre auch, was

dir, wenn du ausdauerst, dafür werden wird. Weise Gesittung und Gerechtigkeit schon von selbst; Neid gegen keinen; den Tyrannen mehr furchtbar zu sein, als sie zu fürchten; mit kleinen Opfern den Göttern willkommener zu sein, als die, welche ihnen das Blut der Stiere vergiessen. Wenn du aber rein bist, werde ich dir die Kenntniss der Zukunft verleihen, und deine Augen so mit Strahlen des Lichts erfüllen, dass du den Gott und den Heros erkennest, und die dunkeln Phantasmen enthüllest, wenn sie sich menschliche Gestalt anlügen. Bei dieser Wahl des Lebens aber, die ich mit Verstand und nach der Weise des Pythagoras getroffen habe, habe ich weder getäuscht noch Täuschung erfahren. Denn was der Philosophirende werden muss, bin ich geworden, und was sie dem Philosophirenden zu geben verhiess, habe ich alles empfangen." Was in der folgenden etwas dunkeln Stelle Philostratus den Apollonius weiter sagen lässt, kann wohl nur so verstanden werden: Nachdem er sich für die pythagoreische Philosophie, als die einzig wahre, entschieden habe, sei seine nächste Absicht gewesen, sie aus der reinsten und ursprünglichsten Quelle zu schöpfen. Er habe daher über die Anfänge der Philosophie nachgedacht, und sei mit sich selbst darüber zu Rathe gegangen, bei welchem Volk er sie zu suchen habe. Sie sei ihm als das Werk von Männern erschienen, welche, ausgezeichnet in göttlichen Dingen, die Seele am besten erkannt hätten, deren unsterbliches und ungezeugtes Wesen die Quelle der Entstehung sei. Sein erster Gedanke sei auf die Athener, als die ersten unter den Griechen, bei welchen Plato so trefflich über die Natur der Seele gelehrt habe, gefallen, davon sei er aber bald wieder abgekommen: denn die Athener haben die Lehre von der Seele, welche Plato dort so göttlich und mit so grosser Weisheit ausgesprochen hatte, entstellt, indem sie widersprechende und unwahre Meinungen von der Seele zugelassen haben. Indem er sich aber umgeschaut, welche Stadt es wäre und welches Volk von Männern, bei dem nicht der Eine oder der Andere, sondern alle und jede dasselbe von der Seele aussprächen, habe er nur bei einem solchen Volke die wahre Phi-

losophie finden zu können geglaubt. Von Jugend und Unerfahrenheit geleitet, habe er seine Augen auf die aegyptischen Weisen gerichtet, sei aber von seinem Lehrer durch die Erinnerung zurechtgewiesen worden: „da du die Weisheit liebst, welche die Inder erfunden haben, willst du diese doch nicht von ihren natürlichen, sondern von den angenommenen Vätern benennen?" Dieses habe ihn nun zu den Indern geführt, indem er bedachte, dass die Einsichten solcher Männer, welche reineres Sonnenlicht genössen, feiner und eindringender, und ihre Meinungen von der Natur und den Göttern wahrhafter sein müssten, da sie den Göttern und den Quellen des belebenden und warmen Wesens nahe wohnten. Indem er also von der pythagoreischen Philosophie angezogen sich nach Indien begab, schöpfte er eben hier diese Philosophie aus der reichsten und reinsten Quelle, sofern die Anfänge der pythagoreischen Weisheit selbst von den Indern ausgegangen sind (VIII. 7, 12).

Ausgerüstet mit solcher Weisheit, eingeweiht in eine von einem ächt religiösen Geiste beseelte Philosophie musste er seine Thätigkeit zu der Begründung einer der Idee des pythagoreischen Kosmos entsprechenden Weltordnung vor allem auf das Religiöse richten. Eine richtige Erkenntniss der Götter und der göttlichen Dinge zu verbreiten, die der Gottheit wohlgefällige Weise ihrer Verehrung zu lehren, Liebe zum Göttlichen und einen die Götter fromm ehrenden Sinn anzuregen, war überall, wo wir ihn auftreten sehen, sein eifrigstes Bestreben. Deswegen unterhielt er sich überall vorzüglich über religiöse Gegenstände, und überging auf seiner steten Wanderung keinen heiligen Ort, der entweder durch die Erinnerung an die Vorzeit fromme Gefühle weckte, oder auch damals noch von den Göttern und Heroen zur Offenbarung ihrer sichtbaren Nähe und Gegenwart erwählt war. Er besuchte alle Tempel, und weilte in ihnen am liebsten, und wenn er die Tempel besuchte und ordnete, begleiteten ihn die Priester und die Bekannten folgten ihm, und dann waren Mischkessel der Rede (belebende, frohe Gespräche) aufgestellt, und die Dürstenden schöpften aus

ihnen (IV. 24). Gottesverehrung und Erkenntniss der rechten Weise der Anbetung und der Opfer gab er selbst in Rom vor dem Consul Telesinus als seine Weisheit an, und auf die Frage des Consul: ob es denn einen Menschen gebe, der diess nicht wüsste? erwiederte er: viele. Wenn aber auch mancher diess recht weiss, so wird er doch besser werden, als er schon ist, wenn er von einem weisern Manne hört, dass er das, was er weiss, recht weiss. Am liebsten bewohne er, sagte er bei derselben Veranlassung, die nicht fest verschlossenen Tempel (vgl. I. 16), und keiner der Götter weise ihn ab, sondern sie machen ihn zum Genossen ihrer Wohnung. So wohnte er auch in Rom in den Tempeln, umwandelte sie, und zog aus dem einen in den andern. Da man ihm diess zum Vorwurf machte, sagte er: auch die Götter wohnen nicht zu aller Zeit in dem Himmel, sondern wandern nach Aethiopien, auf den Olympos und Athos, und es scheine ihm ungereimt, dass während die Götter bei allen Völkern der Erde umherwandeln, die Menschen nicht auch alle Götter besuchen. Wenn Herren sich nicht um ihre Sklaven bekümmern, so gereiche ihnen diess nicht zum Vorwurf, denn sie können sie vielleicht als unnütze Knechte verachten, wenn aber Knechte nicht ihre Herren auf alle Weise ehren, so verdienen sie als fluchwürdige und gottverhasste Knechte die härtesten Strafen von ihnen. Indem nun Apollonius in den Tempeln umher Vorträge hielt, wurden die Götter eifriger verehrt, und die Menschen kamen herbei, als ob sie reichlichere Gaben von den Göttern zu empfangen hofften (IV. 40, 41).

Die Lehre des Apollonius von der Gottheit kommt im Allgemeinen auf die Ansicht zurück, nach welcher die verschiedenen Göttergestalten der polytheistischen Religion verschiedene Symbole des Einen göttlichen Wesens sind. Diese Ansicht scheint schon seiner Gewohnheit zu Grunde zu liegen, alle Tempel ohne Unterschied zu besuchen (IV. 24. V. 20), wie wenn er alle Tempelgötter dadurch mit einander ausgleichen wollte, dass er sie alle nur als Reflexe einer und derselben Idee des Göttlichen nahm. Nur im Sinne dieser Ansicht konnte er

in dem Cultus jeder Gottheit, auch einer solchen, welcher die Volksreligion eine seiner Philosophie sehr fremdartige Bedeutung zuschrieb, eine wahrhaft religiöse Idee erkennen. Er billigte es, dass der sittsame Jüngling Timasion, der der Liebe seiner Stiefmutter ausgewichen war, täglich der Aphrodite opferte, und sie für eine mächtige Göttin in menschlichen und göttlichen Dingen hielt. „Wohlan," sprach er mit Freudigkeit, „lasst uns ihm die Krone weiser Enthaltsamkeit zuerkennen, noch vor Hippolytus, dem Sohne des Theseus. Denn dieser frevelte gegen Aphrodite, und unterlag desshalb vielleicht der Liebe nicht, und kein Eros nahte seiner Schwelle, weil er von roher und gefühlloser Art war. Dieser Jüngling aber erkannte die Obmacht der Göttin an, und machte sich doch keiner Schwachheit gegen die, welche ihn liebte, schuldig, sondern entfernte sich aus Scheu vor dem Zorne der Göttin, wenn er einer frevelnden Liebe nicht ausweiche. Auch kann ich schon die Abneigung gegen irgend eine Gottheit, wie die des Hippolytus gegen die Aphrodite, nicht für Weisheit halten. Denn weiser ist es, von allen Göttern Gutes zu sagen, vornehmlich zu Athen, wo selbst den unbekannten Göttern Altäre erbaut sind (VI. 3)." Auch die Aphrodite galt ihm also als Göttin, aber nur als die Göttin der von jeder niedrigen Sinnenlust reinen Liebe. Dass er ganz besonders ein Diener und Freund des Asklepios sein wollte und in den Tempeln desselben am häufigsten weilte, ist aus der Beziehung zu erklären, die Asklepios, als Gott der Heilkunde, auf die pythagoreische *ἰατρικὴ* hatte*). Von dem Wesen der Götter dachte er so, dass er jede mythische oder symbolische Versinnlichung verwarf, die auf Vorstellungen führen musste, die der reinen Idee der Gottheit nicht würdig waren, und auf die Sittlichkeit einen nachtheiligen Einfluss haben konnten. Deswegen tadelte er, wie Plato, die unsittliche Sinnlichkeit des dichterischen Mythus der Griechen, und gab in Rücksicht

*) Vergl. die Briefe des Apollonius XXIII. *Τὸ θειότατον Πυθαγόρας ἰατρικὴν ἔφασκεν· εἰ δὲ ἰατρικὴ τὸ θειότατον καὶ ψυχῆς ἐπιμελητέον μετὰ σώματος· ἢ τὸ ζῷον οὐκ ἂν ὑγιαίνοι τῷ κρείττονι νοσοῦν.*

auf Weisheit den Mythen Aesops den Vorzug. Denn die Erzählungen von den Göttern und Heroen, an denen die ganze Poesie hängt, urtheilte er V. 14, verderben die Zuhörer, indem die Dichter unziemliche Liebschaften erzählen, Heirathen von Geschwistern, Schmähungen der Götter, Verschlingen von Kindern, unedle Ränke und Hader; und diese Dinge, als Thatsache erzählt, verführen den Liebenden, den Eifersüchtigen, den Geld- und Herrschgierigen zu dem, was die Mythen erzählen*). „Auch die weisesten eurer Dichter," lässt Philostratus III. 25 den Inder Jarchas den Griechen entgegenhalten, „gestatten euch nicht, wenn ihr auch wollt, gut und gerecht zu sein. Denn den Minos, der an Grausamkeit alle übertraf, und die Bewohner der Inseln und der Meeresufer mit seiner Macht unterjochte, ehren sie mit dem Zepter der Gerechtigkeit, und setzen ihn im Hades zum Richter über die Seelen. Dem Tantalus hingegen, weil er gut war, und seinen Freunden Antheil an der Unsterblichkeit der Götter gab, versagen sie Speise und Trank, ja Einige hängen Steine über seinem Haupte auf, und verhöhnen auf eine so schmähliche Weise einen edlen und göttlichen Mann, den sie mit einem See von Nektar umgeben sollten, weil er ihnen so reichlich und menschenfreundlich davon zu kosten gegeben hat." Auch solche Mythen, die in die Klasse des Mythus von der Gigantomachie gehören, schienen ihm mit der Würde der Gottheit nicht vereinbar zu sein. Giganten habe es zwar gegeben, und noch zeigen sich an vielen Orten der Erde, wenn die Gräber bersten, solche Leiber, aber sie haben nicht mit den Göttern gekämpft, sondern vielleicht gegen ihre Tempel und Wohnsitze gefrevelt. Dass sie aber gar den Himmel angefallen, und den Göttern in ihm zu bleiben nicht verstattet hätten, sei Wahnsinn zu sagen, und Wahnsinn zu

*) Apollonius trifft in diesem Urtheil ganz mit den die heidnische Religion bestreitenden christlichen Apologeten zusammen. Man vgl. hierüber Tzschirner Fall des Heidenthums I. Bd. Leipz. 1829. S. 281. Zu den hier angeführten Stellen gehört besonders auch noch die sechste der clementin. Homilien, namentl. Kap. 17. f.

glauben. Auch eine andere Sage, obgleich von besserem Klange, verdiene doch keine Achtung, dass Hephästos in dem Aetna schmiede, und dass hier von seinen Schlägen ein Ambos ertöne (V. 16). Die rohe Symbolik rügte er insbesondere an der ägyptischen Religion. Was doch die Aegyptier bewogen habe, den Menschen die Götter, mit wenigen Ausnahmen, in so befremdlichen und lächerlichen Gestalten zu übergeben? Nur sehr wenige seien weislich und götterähnlich gestaltet; in den übrigen Tempeln herrsche offenbar mehr die Verehrung vernunft- und achtungsloser Thiere, als der Götter, so dass die Aegyptier das göttliche Wesen mehr zu verspotten als zu ehren scheinen. Nach der schönsten und würdigsten Weise, nach welcher Götter zu bilden gezieme, haben die Griechen die Götter gebildet. Wenn auch allerdings die Phidias und die Praxiteles nicht in den Himmel aufgestiegen, und dort die Gestalten der Götter nachgebildet, und sie zu Kunstwerken gemacht haben, so habe doch die Phantasie diess bewirkt, eine Künstlerin, weiser als die Nachahmung. Denn die Nachahmung werde nur das bilden, was sie sehe, die Phantasie aber auch, was sie nicht sehe. Denn dieses werde sie sich darstellen nach Maassgabe dessen, was wahrhaft ist. Bei der Nachahmung geschehe es oft, dass eine gewisse Betäubung sie von ihrem Ziele entferne. Der Phantasie begegne diess nicht, denn sie schreite unbetäubt auf das los, was sie sich darstelle. Derjenige, welcher die Gestalt des Zeus denke, müsse ihn wohl zugleich mit dem Himmel, mit den Jahreszeiten und den Gestirnen sehen, wie damals Phidias that, und wer die Athene gestalten wolle, müsse sich Feldlager vorstellen, und an Klugheit und Künste denken, und wie sie aus dem Haupte des Zeus hervorgesprungen. Wenn man aber einen Habicht oder eine Eule oder einen Wolf oder einen Hund bilde, und in den Tempel trage, statt des Hermes und der Athene und des Apollo, so werden die Thiere und Vögel wohl um dieser Bilder willen bewundernswerth scheinen; die Götter aber werden vieles von ihrem Ansehen verlieren. Dass die Weisheit der Aegyptier sich in Beziehung auf die Gestalten der Götter keiner kühnen An-

massung schuldig machen, sondern sie vielmehr durch eine symbolische und allegorische Behandlung nur um so ehrwürdiger erscheinen lassen wolle, könne nicht behauptet werden. Welchen Gewinn denn die Menschen von der Weisheit der Aegyptier und Aethiopier haben, wenn ihnen ein Hund, ein Ibis, oder ein Bock ehrwürdiger und gottähnlicher scheine? Was denn hierin Ehrwürdiges oder Furchtbares liege? Es sei ja wohl wahrscheinlich, dass die Meineidigen, die Tempelräuber, das Gesindel der Spötter die Tempel solcher Wesen eher verachten als fürchten werden. Wenn aber diese Wesen durch allegorische Bedeutsamkeit ehrwürdiger seien, so würden ja die Götter in Aegypten noch weit ehrwürdiger sein, wenn kein Bild von ihnen aufgestellt wäre, sondern die Aegyptier auf eine andere Art die Theologie weiser und geheimnissvoller behandelten. Man konnte ihnen ja Tempel erbauen und Altäre errichten, und verordnen, was geopfert werden solle, und was nicht, und zu welcher Zeit, und wie lange, und was man dabei zu sagen und zu thun habe; Bilder aber brauchte man nicht darin aufzustellen, sondern konnte es denen, welche die Tempel besuchen, überlassen, sich die Gestalten der Götter auszumalen. Denn der Geist malt und bildet besser, als die Kunst. Die Aegyptier aber entziehen den Göttern die Macht, schön zu erscheinen und schön gedacht zu werden (VI. 19). Wenn ihm demnach auch menschenähnliche Göttergestalten, wie die Griechen die Götter zu bilden pflegten, die würdigste Darstellung des Göttlichen zu sein schienen, so sollte doch die auf das Ideale gerichtete Phantasie den Geist immer wieder über die engbegrenzten Formen der Anschauung erheben, und selbst die Meisterwerke der berühmtesten Künstler konnten nur insofern die Gottheit darstellen, sofern sie die in ihnen reflectirte ewige Idee des Schönen zur Anschauung brachten Desswegen konnte er selbst die menschliche Gestalt nicht für ein so wesentliches Substrat der Idee der Gottheit halten, dass ihm nicht vielmehr die Sonne das reinste und würdigste Bild der Gottheit zu sein schien. Bei der Sonne pflegte er zu schwören

(VI. 32)*), zu ihr betete er seiner Gewohnheit gemäss beim Anbruch des Tags (II. 38, VI. 10, VII. 31, vgl. VIII. 13) und verrichtete einiges für sich, was er nur denen kund werden liess, die sich in vierjährigem Schweigen geübt hatten, ihr brachte er jeden Mittag ein Opfer (VII. 20) nach der Weise der Inder (V. 30), von welchen (III. 14) bemerkt wird, dass sie auf dem Hügel, auf welchem sie wohnen, das Feuer als heilig verehren, und behaupten, es unmittelbar aus den Strahlen der Sonne zu gewinnen, und ihm Tag für Tag den Hymnus zur Mittagszeit singen (vgl. III. 16), und ebenso um Mitternacht schwebend den Lichtstrahl mit Gesang feiern (III. 33). Er dachte sich also die Gottheit ihrer eigentlichen Natur nach als eine reine ätherische Lichtnatur, und die Wirksamkeit der Gottheit durch die alles durchdringende Kraft des Lichtes vermittelt. Wo daher das Sonnenlicht am reinsten und kräftigsten wirkt, äussert auch die Gottheit am unmittelbarsten ihren Einfluss, und die Inder sind aus keinem andern Grunde die einsichtsvollsten und weisesten Männer, als desswegen, weil sie reineres Sonnenlicht geniessen, und den Göttern und den Quellen des belebenden und warmen Wesens nahe wohnen (VI. 11). Sie sind dem Aether näher, welcher, wie Jarchas selbst sagt (III. 34), das fünfte Element ausser dem Wasser, der Luft, der Erde und dem Feuer ist, und für den Urquell der Götter gehalten werden muss. Denn alles, was die Luft einathmet, ist sterblich, was den Aether trinkt, unsterblich und göttlich. Ja, als näher dem Aether und dem reineren Sonnenlicht, in welchem die Gottheit wohnt, sind die Inder, und namentlich Jarchas und Phraotes, allein unter den Menschen für Götter, und dieses Beinamens werth zu achten (VII. 32). In Ansehung der sittlichen Eigenschaften der Gottheit erinnerte Apollonius besonders an die Gerechtigkeit, Heiligkeit und Güte der

*) Ebenso schwört (III. 28) wenigstens der indische König bei der Sonne. In derselben Stelle ist auch von einem Eins sein mit der Sonne (τὸ εἶναί με τὸν αὐτὸν τῷ ἡλίῳ) die Rede. [Hierauf ist jedoch nicht viel zu geben, da diese Grossprecherei zur παροινία des Königs gehört. Z.]

Gottheit. Man vgl. z. B. I. 10, 11. Wen die Götter gebrandmarkt und verderbt sehen, den überlassen sie der Gerechtigkeit, und zürnen darüber, wenn ein solcher die Kühnheit hat, ohne rein zu sein, in ihr Heiligthum einzutreten. Den olympischen Zeus begrüsste Apollonius ganz besonders als den Guten, dessen Güte so gross sei, dass er sich selbst den Menschen mittheile (IV. 28).

Was das Verhältniss der Gottheit zur Welt betrifft, so dachte Apollonius über die Natur im Allgemeinen ebenso, wie Plato im Timäus (VI. 22). Diesem gemäss erkannte er in Gott sowohl den Schöpfer als Lenker der Welt. Die Welt ist von Gott als Schöpfer abhängig (*κόσμος ἐπὶ θεῷ δημιουργῷ κείμενος* VIII. 7). Der Vater der Menschen und der Götter ist der Schöpfer des Alls, was um uns und über uns ist (IV. 30). Welchen Werth Apollonius dieser Lehre beilegte, erhellt aus dem Lob, das er den Aegyptiern wegen ihrer Uebereinstimmung mit den Indern gerade in dieser Ansicht ertheilte. So sehr die Aegyptier im übrigen die Inder herabsetzen und ihre Grundsätze über das praktische Leben verwerfen, so geben sie doch der Lehre von einem Schöpfer des Weltalls so sehr ihren Beifall, dass sie dieses, ob es gleich von den Indern stammt, auch andere lehren. Diese Lehre aber kenne Gott als den Urheber der Entstehung des Weltalls und des Seins, und der Grund dieser Vorstellung sei, weil er gut sei (VIII. 6, 7 [24]). Weil also Gott das beste und vollkommenste Wesen ist, und vermöge seiner Güte sich mittheilt und offenbart, kann die Welt nur von Gott ihren Ursprung haben, und nicht sich selbst überlassen sein: sie kann in keinem andern Verhältniss zu Gott gedacht werden, als dem Verhältniss steter Abhängigkeit, und die Lehre von einer die ganze Welt umfassenden Vorsehung ergibt sich von selbst aus diesem Begriff von dem Wesen der Gottheit. Wegen der engen Verbindung der Gottheit mit der Welt kann die Welt nur als ein lebendiges, von einem vernünftigen Geiste beseeltes, organisches Ganze gedacht werden. „Wenn du vernünftig urtheilen willst," lässt Philostratus (III. 34) den Jarchas zu Apollonius sagen, „kannst du die Welt nur

für ein Lebendiges (*ζῶον*) halten, denn sie erzeugt und begabt alles mit Leben, und zwar für ein Wesen, das sowohl männlicher als weiblicher Natur ist, denn, indem sie sich selbst beiwohnt, vertritt sie die Stelle der Mutter und des Vaters bei der Erzeugung, und hegt eine heissere Liebe zu sich selbst, als ein Anderes zu einem Andern, indem sie sich selbst vereinigt und verbindet, weil es nicht ungereimt ist, mit sich selbst verbunden zu sein. Und so wie die Bewegung des Thiers das Werk der Hände und Füsse ist, und ihm ein innerer Verstand beiwohnt, durch den es in Bewegung gesetzt wird, ebenso glauben wir auch, dass die Theile der Welt wegen des ihr inwohnenden Verstandes zu allem, was geboren und empfangen wird, im zweckmässigsten Verhältniss stehen. Denn auch die Uebel, die aus der Trockenheit kommen, kommen zufolge jenes ihr inwohnenden Verstandes, wenn die Gerechtigkeit von dem Menschen weicht und ungeehrt ist. Es wird aber jenes Lebende nicht durch Eine Hand regiert, sondern durch viele geheime Hände, deren es sich bedient, und obgleich wegen seiner Grösse nicht mit Zaum und Zügel lenkbar, bewegt es sich doch mit leichter Lenksamkeit.“ Die Welt stellt daher nicht blos ein organisch gestaltetes, von einer vernünftigen Seele regiertes, sondern auch ein nach dem Gesetze einer sittlichen Weltordnung geordnetes Ganze dar. Für einen Gegenstand, der so gross ist, und das menschliche Vorstellungsvermögen so weit übersteigt, gebe es kein angemesseneres Bild, als die Vergleichung mit einem Schiff, das in seinem Gerippe aus allen Theilen und Fugen, die zu einem Schiff gehören, zusammengesetzt, mit hohen Wänden und Masten und auf dem Verdecke mit mehreren Steuern versehen, mit vielen Piloten, die unter dem Aeltesten und Erfahrensten stehen, mit vielen, die auf dem Vordertheile befehlen, und mit trefflichen wohlgeübten Matrosen, welche auf den Mast und zu den Segeln hinaufsteigen, auch mit bewaffneter Mannschaft, gegen die Angriffe der Barbaren, aussegelt. „So können wir uns also auch diese Welt vorstellen, indem wir sie uns dem Schiffe ähnlich denken. Denn die erste und vornehmste Stelle darin muss Gott, ihrem Ur-

heber, zugetheilt werden; die nächste nach ihr den Göttern, welche Theile der Welt regieren. Wir stimmen nämlich mit den Dichtern zusammen, wenn sie sagen, dass viele Götter im Himmel sind, viele im Meere, viele in den Quellen und Gewässern, viele auch auf der Erde, und selbst unter der Erde einige. Das unterirdische Gebiet aber, wenn es eines gibt, wollen wir, da sie es als furchtbar und verderblich schildern, von der Welt absondern (III. 35)." Das auf diese Weise gedachte Verhältniss der Gottheit zur Welt entspricht auf der einen Seite den Anforderungen der Vernunft, die nach Einheit strebend sich das ganze Weltall nur von Einem Herrscher, der höchsten alles durchdringenden und ordnenden Intelligenz, regiert denken kann, auf der andern Seite tritt zu diesem Monotheismus der Polytheismus der Volksreligion in ein ganz angemessenes und harmonisches Verhältniss, sofern die Götter des mythischen Glaubens sich dem Einen höchsten Gott als Untergötter und die vermittelnden Organe desselben, als die Vorsteher und Genien der verschiedenen Theile, Elemente und Kräfte der Welt, unterordnen. Jener Pantheismus, in welchem die Neuplatoniker insbesondere die beste Vereinigung und Ausgleichung der Philosophie und Religion fanden, ist demnach auch die Lehre, zu welcher sich Apollonius bekannte. In engem Zusammenhange steht mit dieser Weltansicht, was Apollonius über die Nothwendigkeit des Schicksals (die *μοῖραι* und die *ἀνάγκη*) lehrte. Was die Parcen spinnen, ist so unwandelbar, dass es in Erfüllung gehen muss, so wenig auch damit die äussern Verhältnisse zusammenzustimmen scheinen. Wenn einem die Parcen ein Königthum zuerkannten, das ein Anderer schon hat, und dieser jenen tödtete, so würde der Getödtete wieder aufleben, um den Beschlüssen der Parcen Genüge zu thun. Dabei wird an Könige erinnert, welche wie Akrisius, Laius, der Meder Astyages und viele andere, um ihre Herrschaft auf solche Weise zu sichern, der Eine seinen Sohn, der Andere seinen Enkel, getödtet zu haben glaubten, und doch von ihnen der Krone beraubt wurden, indem diese an der Hand des Schicksals aus dem Dunkel heranwuchsen (VIII. 7, 16

[52 f.]). Es ist diess dieselbe Lehre, die wir von den griechischen Schriftstellern aus der blühendsten Periode der griechischen Literatur, von Geschichtschreibern, wie Herodot, von Dichtern, wie Aeschylos und Sophokles, als herrschenden Glauben der Gebildeten jener Zeit vorgetragen finden. Der Glaube an eine göttliche Vorsehung ist mit dem Glauben an eine unabwendbare Vorausbestimmung verbunden, nur dürfen wir denselben nicht gerade in einem rein fatalistischen Sinne auffassen, da ja auch schon die ältern Griechen sich das Schicksal als eine moralische Weltordnung dachten. Auch die bekannte Beziehung, in welche bei den Alten der Glaube an ein vorausbestimmtes Verhängniss mit der Meinung von einem in die irdischen Verhältnisse sehr bedeutungsvoll eingreifenden Einfluss der Gestirne gesetzt war, schloss Apollonius nicht aus. Er untersuchte die weissagende Kraft der Gestirne, schrieb vier Bücher über die Weissagung der Gestirne, und hatte, wie Damis erzählte, von Jarchas sieben Ringe erhalten, die die Namen der sieben Planeten führten. Diese pflegte er nach den Namen der Tage, einen nach dem andern, zu tragen (III. 41)*).

An die Lehre von Gott und dem Verhältniss Gottes zur Welt schliesst sich nach der Philosophie, welcher Apollonius zugethan war, die Lehre von der Natur des Menschen durch die Behauptung an, dass auch die Seele des Menschen, weil sie unsterblich ist, göttlicher Natur sei. Was Plato über die unsterbliche und ungezeugte Natur der Seele, als die Quelle aller Entstehung, gelehrt hatte, hatte die vollkommene Zu-

*) „Durch diese Zauberringe (*δακτύλιοι φαρμακῖται* bei Hesychius), in welche die Kräfte der Gestirne unter gewissen Weihungen übertragen und gebannt worden, glaubte man den Einfluss der schädlichen Planeten zu vernichten, und des Beistandes guter Planetengeister in dem Maasse sich zu vergewissern, dass man mittelst derselben sogar sich unsichtbar machen zu können glaubte." Bohlen, das alte Indien Th. II., S. 251. Ebendaselbst wird auf die obige Stelle des Philostratus, als einen Beweis dafür aufmerksam gemacht, dass man schon frühzeitig den Indern die Woche zuschrieb. Vgl. S. 248.

stimmung des Apollonius (VI. 11, vgl. 22). Welche Wichtigkeit die Lehre von der göttlichen Natur der Seele in der pythagoreischen Philosophie hatte, beweist vor allem die pythagoreische Lehre von der Präexistenz. Auch diese Lehre nimmt daher im Lehrsystem des Apollonius eine wichtige Stelle ein. Wie Pythagoras sich selbst für den homerischen Helden Euphorbus (Il. XVII. 51. f.) erklärte, so war auch Apollonius sich bewusst, schon einen frühern Leib bewohnt zu haben, als Steuermann eines ägyptischen Schiffes (III. 23, VI. 21). Als ächt pythagoreische Lehre musste auch diese Lehre ein Ausfluss der indischen Weisheit sein. Deswegen behauptet auch Jarchas (III. 19) schon einen vorgebornen Leib gehabt zu haben, und aus einem Inder in einen Inder übergegangen zu sein (III. 22). Zugleich wird aber hier, ganz gemäss der indischen Ansicht, der Sphäre, in welcher die Präexistenz in einem Cyklus von Geburten sich fortbewegt, eine über den griechischen Gesichtskreis hinausgehende Ausdehnung gegeben. Tadelnd sagt daher der Inder (III. 19) zu Apollonius: „Troja ist durch den Feldzug der Achäer, ihr seid durch die Sagen davon zu Grunde gegangen. Denn in dem Glauben, dass nur die Krieger vor Troja's Mauern Männer gewesen, vernachlässigt ihr die vielen göttlichen Männer, die euer Land und Aegypten und Indien hervorgebracht hat." Im Gegensatz gegen diese beschränkte homerische Weltansicht wollte Jarchas selbst jener Ganges sein, der ein Sohn des gleichnamigen Flusses, schon in der urältesten Zeit an edlen Thaten selbst den homerischen Achilles weit übertraf (III. 20). Aber nicht blos aus einem Menschenleib in einen andern wandert die durch eine Reihe von Leibern (VIII. 7, 4) hindurchgehende Seele, sondern auch in Thierleiber geht sie ein, wie wenigstens der als Löwe verkörperte ägyptische König Amasis V. 42 bezeugt. Dagegen werden dem Apollonius VIII. 31, als er nach seinem Tode einem Jüngling erschien, um ihm die Lehre von der Unsterblichkeit zu offenbaren, die begeisterten Worte in den Mund gelegt:

Nicht dein, sondern der Vorsicht ist die unsterbliche Seele,
Nach dem zerfallenen Leib enteilet sie, ähnlich dem schnellen
Ross, von den Fesseln hinweg, und mischt mit der flüssigen Luft sich,
Von sich stossend das drückende Joch vielduldender Knechtschaft.

Je mehr sich die Seele ihrer unsterblichen göttlichen Natur, eines über das leibliche Leben weit hinausliegenden Zustandes der Präexistenz bewusst ist, desto mehr muss ihr das leibliche Leben als ein beschränktes, dem Zustande eines Gefangenen und Gefesselten ähnliches erscheinen. Der bekannte aus der orientalischen Lehre zu den Griechen herübergekommene Lehrsatz, dass der Leib ein Kerker der Seele sei, war daher auch der Lebensansicht des Apollonius nicht fremd, und Philostratus lässt ihn denselben in seiner römischen Gefangenschaft, um seine Mitgefangenen zu trösten, in folgenden Worten aussprechen: „Wir Menschen befinden uns während der ganzen Zeit, die man Leben nennt, in einem Gefängnisse. Die Seele, an einen hinfälligen Körper gefesselt, duldet Vieles, und ist Allem, was den Menschen betrifft, unterworfen; und diejenigen, welche zuerst Häuser erfunden haben, scheinen nicht bemerkt zu haben, dass sie sich mit einem andern Gefängnisse umgaben. Denn auch diejenigen, welche königliche Paläste bewohnen, die ihnen alle Sicherheit gewähren, müssen wir für gebundener halten, als die, welche sie selbst binden. Denke ich mir aber Städte und Mauern, so kommen mir diese wie gemeinsame Gefängnisse vor, und ich muss mir die Käufer und Verkäufer als Gefangene denken, als gefangen auch die in öffentlicher Versammlung Vereinten, die Zuschauer und die, welche feierliche Umgänge halten (VII. 26)." In demselben Sinne bezeichnet Apollonius mit einem noch stärkern Ausdrucke in dem dreizehnten seiner Briefe die Lebenden, wie man sie sonst nennt, als solche, die hier gestraft werden. Wenn der Leib nur als ein Kerker der ihrer höhern Natur sich bewussten Seele betrachtet werden kann, so kann nach derselben Ansicht von dem Verhältniss der Seele zum Leib die Quelle der ungeordneten Triebe, von welchen die Seele beherrscht wird, nur im Leibe liegen. Es wird hierüber nichts Bestimmteres ge-

lehrt, doch kann die schon früher (S. 46 f.) angeführte Stelle (VIII. 7, 7 [25]) auch hieher bezogen werden. Der Mensch, wie er von Natur ist, wird von Trieben und Leidenschaften bewegt, die die göttliche Weisheit, deren Quelle die göttliche Natur der Seele ist, der durch die Idee des Kosmos bedingten Ordnung unterwerfen muss. Die wichtigste Folgerung aber, die in dieser religiösen Anthropologie aus der Lehre von der Natur der Seele gezogen wird, ist die Lehre von der Verwandtschaft des Menschen mit der Gottheit. Ausdrücklich wird dieses Bewusstsein (VIII. 7, 7) von Apollonius ausgesprochen und auf die Thatsache gegründet, dass der Mensch von allen Thieren allein die Götter kennt, über seine eigene Natur philosophirt, und gewissermassen an dem Göttlichen Theil nimmt. Auch seine Gestalt rühme sich der Aehnlichkeit mit Gott, wie die Bildnerkunst und die Malerei andeuten. Auch werde geglaubt, dass ihm die Tugenden von Gott kommen, und dass die, welche Theil an diesen haben, Gott nahe und göttlich seien. Die guten Menschen haben etwas von Gott. Ja im Bewusstsein dieser Verwandtschaft und Aehnlichkeit mit Gott darf der Mensch sogar selbst Gott genannt werden. Vor allem aber soll das von Apollonius geoffenbarte Geheimniss der Seele dazu dienen, dass wir wohlgemuth und mit Kenntniss unserer Natur den Weg wandeln mögen, auf welchen uns das Schicksal geführt hat (VIII. 31).

Von selbst lässt sich erwarten, dass er als Reformator des religiös-sittlichen Lebens vorzüglich auch Belehrungen über die rechte Weise der Verehrung der Gottheit gegeben haben werde. Die Erkenntniss der rechten Weise der Anbetung und der Opfer gab er vor Telesinus als seine Weisheit an (IV. 40), und wie III. 41 bemerkt ist, soll er auch über die Opfer eine eigene Schrift geschrieben haben, und wie man jedem Gott auf eine angemessene und angenehme Weise opfern könne. Ueber denselben Gegenstand, wie man jedem Gotte auf die ihm eigenthümliche Weise, und zu welcher Zeit des Tages und der Nacht, Opfer und Trankopfer und Gebete darbringen müsse, hielt er in Athen, da er sah, dass die Athener Freunde

von Opfern waren, in seiner ersten Unterredung einen Vortrag (IV. 19), und schon in der ersten Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit pflegte er, wenn er in einer hellenischen Stadt war, und die heiligen Gebräuche kannte, die Priester um sich zu versammeln, mit ihnen über die Götter zu philosophiren, und sie zu belehren, wenn sie von dem Herkömmlichen abwichen, und wenn er sich von der Weise eines Gottesdienstes unterrichtet hatte, oder wenn ihm etwas Besseres, als das, was man that, in den Sinn kam, es mitzutheilen (I. 16). Als Pythagoreer verwarf er alle blutigen Opfer. Das Blut der Rinder und der Thiere, die sonst geopfert wurden, erklärte er in den ägyptischen Tempeln namentlich (V. 25), könne nicht als Göttermahl gelten. Auf die Frage des ägyptischen Priesters, mit welchem Rechte er sich herausnehmen könne, die Satzungen der Aegyptier bessern zu wollen, erwiederte er: dieses Recht habe jeder Weise, wenn er von den Indern komme. Aus Veranlassung der Beschuldigung, die ihm vor dem Kaiser Domitian gemacht worden war, einen Knaben geopfert zu haben, erklärte er (VIII. 7, 10): „Ob ich gleich alles für das Wohl der Menschen thue, habe ich doch nie für sie geopfert, und werde auch nie opfern, noch etwas Heiliges, an welchem Blut ist, berühren, noch mit dem Blick auf das Opfermesser, oder auf ein solches Opfer, wie du sagst, beten. — Ich habe nicht geopfert, ich opfere nicht, ich berühre kein Blut, auch wenn es vom Altar kommt. So dachte Pythagoras, auf gleiche Weise auch seine Jünger; und die Gymnosophisten Aegyptens und die Weisen der Inder, von denen die Anfänge der Weisheit auch zu der Schule des Pythagoras gekommen sind, scheinen darin, dass sie auf diese Weise opfern, den Göttern keineswegs unrecht zu handeln; sondern diese gewähren ihnen sowohl ein hohes Alter bei ungeschwächten und von Krankheit freien Körpern, als auch immer weiser zu scheinen, keinem Tyrannen unterworfen zu sein, und nichts zu bedürfen. Und ich halte es nicht für unwahrscheinlich, dass sie eben ihrer reinen Opfer wegen kein Gut entbehren. Ja es scheint mir, dass auch die Götter dieselbe Meinung

von den Opfern hegen, und desshalb die weihrauchtragenden Gegenden in den reinsten Theil der Erde verpflanzt haben, damit wir, ohne Eisen in den Tempeln zu tragen, und ohne Blut auf die Altäre zu sprengen, davon opfern möchten (VIII. 7, 12*)." Was aber ausserdem, dass das Opfer aus einer reinen, den Göttern wohlgefälligen Materie bestehen soll, ihm allein einen Werth geben kann, ist nur die Gesinnung. Wer mit Sünden befleckt, nicht in reiner Absicht, um die Abwendung eines Uebels bittet, ist in das Heiligthum der Götter nicht aufzunehmen. Das reichliche Opfer, das ein solcher Mensch, ohne gebetet, oder zuvor schon etwas von den Göttern erlangt zu haben, darbringt, sieht nicht wie ein Opfer aus, sondern wie ein Abkauf böser und schwerer Thaten (I. 10). Einen ungleich höhern Werth, als Opfer und Weihgeschenke, hat ein der Gottheit würdiges Gebet. Da die Götter Alles wissen, so müsse man, lehrte er (I. 11), wenn man zu ihnen eingehe, und sich guter Absichten bewusst sei, auf diese Weise beten: „Gebt mir, ihr Götter, was mir gebührt. Denn dem Frommen gebührt ja doch wohl das Gute, dem Ruchlosen aber das Gegentheil." Wer Opfer und Gaben weiht, nicht um die

---

*) Zu vergleichen sind hier unter den Briefen des Apollonius XXVI. und XXVII.: „Götter bedürfen keiner Opfer. Was muss man also thun, um ihre Gunst zu erlangen? Wie ich glaube, Weisheit sich erwerben, und Menschen, die es verdienen, nach Vermögen Gutes thun. Diess ist den Göttern angenehm, jenes aber (Opfer darzubringen) kann auch von Götterläugnern geschehen. — Mit Blut beflecken Priester Altäre, und dann wundert man sich, woher das Unglück der Städte komme, wenn grosses Unheil entsteht. O Unwissenheit! Herakleitos war auch ein Weiser, und auch er warnte die Ephesier, den Koth mit Koth zu reinigen." Nach Elias von Creta zu Gregors von Nazianz Orat. XXIII. S. 836, sagte Heraklit, die, welche die Götter durch Opfer versöhnen zu können glauben, verspottend: *Purgantur, cum cruore polluuntur, non secus ac si quis in lutum ingressus luto se abluat. Etenimillud existimare, quod per brutorum animantium corpora et sanguinem, quae illi Diis suis offerebant, corporum suorum labes ex impuris et illicitis coitibus ipsis illitas repurgarent, perinde est, ac si quis sordes ex luto corporibus impactas luto abstergere conetur.* [Das Citat aus Her. geht aber nur bis „*abluat*" Z.]

Gottheit zu ehren, sondern um die Strafe abzukaufen, einem solchen erlassen sie die Götter zufolge ihrer grossen Gerechtigkeit nicht. Auf die Frage des Telesinus (IV. 40): was er bete, wenn er zum Altare trete? antwortete er: „Ich bete, dass Gerechtigkeit herrsche, die Gesetze nicht verletzt werden, die Weisen arm, die Andern aber reich seien, doch ohne Arges." So grosse Dinge diess seien, so zweifle er doch nicht, sie zu erhalten, er fasse aber Alles in Einem Gebete zusammen, und zu dem Altar tretend spreche er: „O ihr Götter, verleiht mir das, was sich gebührt. Bin ich nun ein guter und wackerer Mann, so werde ich mehr erlangen, als ich fordere, setzen mich aber die Götter unter die Schlechten und Nichtswürdigen, so wird nur das Gegentheil von ihnen kommen, und ich werde die Götter nicht tadeln, wenn mir Böses widerfährt, da ich selbst nicht gut bin." Eine andere Gebetsformel, deren er sich zu bedienen pflegte, war (I. 34): „Verleiht mir, ihr Götter, Kleines zu haben, und nichts zu bedürfen." Nach der Weise, die Empedokles und Pythagoras für die Reinigungen vorgeschrieben haben, reinigte auch er von der Schuld eines unfreiwilligen Mordes (VI. 5), aber von einem vorsätzlich begangenen Morde zu reinigen, erklärte er (VIII. 7, 7), sei weder ihm, noch selbst Gott, dem Schöpfer des Alls möglich.

Wie er durch solche Lehren und Grundsätze ächte Religiosität zu befördern suchte, so drang er mit demselben Eifer auf Tugend und Sittlichkeit. Ueberall, wo er auftrat, sehen wir ihn, wie es die jedesmaligen Verhältnisse mit sich brachten, auf eine höchst achtungswürdige Weise wirken, um das erschlaffte Zeitalter zur strengern und reinern Sitte der Vorzeit zurückzuführen, und dadurch das Wohl der Staaten fester zu gründen. Den Athenern verwies er mit ernster Strenge ihre weibische Weichlichkeit (IV. 21). Die nicht minder verweichlichten Lacedämonier forderte er so kräftig zur alten Tugend auf, dass seitdem die Ringschulen wieder aufblühten, und ernste Bestrebungen und gemeinsame Male zurückkehrten, und Lacedämon sich selbst gleich wurde (IV. 27). Es gestaltete sich gleichsam neu, und die alte Weise Lykurgs war wieder

in Kraft (IV. 31). In Olympia hielt er von der Schwelle des Tempels herab Vorträge über die nützlichsten Gegenstände, und sprach über die Weisheit, die Tapferkeit, die Enthaltsamkeit, und überhaupt von allen und jeden Tugenden, und setzte alle in Erstaunen, nicht blos durch die Gedanken, sondern auch durch die Form seiner Rede (IV. 31). Immer schloss er, aus welcher Veranlassung er auch reden mochte, seine Reden mit heilsamen Ermahnungen (V. 17), und wanderte tadelnd, rathend und lobend von Ort zu Ort (V. 20). Vorzüglich tadelte er überall jede rohe, das edlere menschliche Gefühl verletzende Sitte, die blutigen Gladiatorenspiele der Athener (IV. 22), das Pferderennen zu Alexandrien, aus welchem so häufig gegenseitiger Mord entstund (V. 26), die Thierjagden, die die orientalischen Könige in ihren Thiergärten zu halten pflegten, er aber hauptsächlich desswegen missbilligte, weil es nicht angenehm sei, gequälten und gegen ihre Natur unterjochten Thieren nachzustellen (I. 38). Alle Lebensbeschäftigungen, die nur einer niedrigen, selbst das Heilige zum Mittel des Erwerbs herabwürdigenden, die Gleichheit und Einigkeit der Menschen störenden Gewinnsucht dienten, waren nicht minder ganz gegen seine Sinnesweise (vgl. V. 20. VI. 2). Daher die in der letztern Stelle enthaltene bittere Rüge des Handelsgeistes der Griechen. „Die wackern Hellenen!“ rief er aus, als er an den Grenzen der Aethiopier und Aegyptier, wo äthiopische und ägyptische Waaren arglos ausgetauscht wurden, alles unbewacht auf einem Scheidewege liegen sah, „wenn da nicht ein Obolus den andern erzeugt, und sie ihre Waaren, feilschend und wohl verschliessend, nicht hinauftreiben, und dabei vorschlagen, glauben sie des Lebens nicht froh zu sein. Da gilt denn dem Einen die mannbare Tochter, dem Andern ein mündig gewordener Sohn zum Vorwande; diesem fehlt noch eine Summe, einen Betrag zu decken; dieser will ein Haus bauen; jener würde sich schämen, ein schlechterer Wirth zu sein, als sein Vater. Schön aber wär' es, wenn der Reichthum ehrlos wäre, und die Gleichheit blühte,

und fern weg läge das Eisen (Hes. T. u. W. 130),

und die Menschen Eines Sinnes wären, und die ganze Erde nur Eine wäre.“ Mit demselben edlen und ernsten Sinne, mit welchem er für das öffentliche Wohl zu wirken suchte, war er auch darauf bedacht, Einzelne, besonders Jünglinge, von Verirrungen und verkehrten Neigungen zur Besonnenheit und Tugend zurückzubringen, auf edle, des Menschen würdige Bestrebungen hinzurichten, und namentlich auch solche, die eine zu hohe Meinung von sich hatten, und ihre eigene Kraft überschätzten, zur Demuth und Bescheidenheit zu ermahnen. (Vgl. IV. 30. 32. V. 22. 23. VI. 40.) Was die einzelnen von ihm ertheilten sittlichen Lehren und Grundsätze betrifft, so möchten folgende zwei Momente besonders hervorgehoben zu werden verdienen:

1) Er drang auf Selbstkenntniss und sorgfältige Beachtung des in der Stimme des Gewissens sich aussprechenden sittlichen Urtheils. Wie er hierüber dachte, finden wir VII. 14 von ihm selbst ausgesprochen: „Der Weise thut nichts allein und für sich; ja er denkt nicht einmal etwas so ohne Zeugen, dass er nicht wenigstens sich selbst zum Zeugen hätte. Mag die Lehre zu Pytho (das in dem delphischen Tempel angeschriebene: Erkenne dich selbst!) ein Wort Apollo's oder eines Mannes sein, der sich mit gesundem Sinne erkannte, und sie desshalb zu einer Lehre für Alle machte, so glaube ich, dass der Weise, der sich selbst erkennt, und seinen eigenen Verstand zum Beistand hat, weder etwas von dem fürchtet, was die Menge scheut, noch sich zu etwas erdreistet, was Andere ohne Scheu thun. Denn als Sklaven der Tyrannei verrathen sie ihr wohl auch ihre liebsten Freunde, indem sie fürchten, was nicht furchtbar ist, das aber, was sie fürchten sollten, nicht scheuen. Die Weisheit aber gestattet diess nicht. Denn ausser der pythischen Lehre stimmt sie auch den Aussprüchen des Euripides (Orestes v. 389) bei, dass dem Menschen ein Bewusstsein beiwohne, das ihn zu Grunde richtet, wenn er an das Böse denkt, das er gethan hat. Denn dieses Bewusstsein bildet dem Orestes die Gestalten der Eumeniden vor, wenn er über seinen Muttermord rast. Denn der Verstand beherrscht,

was gethan werden soll, das Bewusstsein das, was der Verstand beschlossen hat. Hat nun der Verstand das Gute gewählt, so sendet das Bewusstsein den Mann in alle Tempel, in alle Haine, zu allen Strassen und in alle Wohnplätze der Menschen mit Gesang und Jubel. Selbst im Schlafe wird sein Gesang ihm tönen, und ihn mit einem frohen Chor aus dem Volke der Träume umringen. Wenn sich aber der Verstand zu dem Schlechten herabsenkt, so gestattet das Bewusstsein weder dreiste Blicke auf andere Menschen zu richten, noch das Wort der freimüthigen Zunge. Es treibt ihn aus den Tempeln und vom Gebete hinweg, denn es gestattet ihm nicht, die Hände zu den Bildern zu erheben, sondern hemmt ihn, wenn er sie erhebt, ebenso wie das Gesetz den hemmt, der sie zum Schlagen aufhebt, es entfernt ihn von aller Gesellschaft, und schreckt ihn im Schlafe. Was sie am Tage thun, glauben sie in der Nacht zu hören, und Traumgestalten und eitle Bilder schrecken sie; diese dunkeln und phantastischen Schrecknisse aber bildet ihnen die Furcht als wahr und glaubhaft vor. Dass mich also, wenn ich zwei Männer (den Nerva und seinen Freund) verrathe, mein Bewusstsein strafen wird, zu wem ich auch kommen mag, Wissenden oder Unwissenden, glaube ich deutlich und der Wahrheit gemäss dargethan zu haben." Gewiss eine Stelle, die uns mit hoher Achtung vor dem zarten, sittlichen Gefühle des Mannes erfüllen muss. Apollonius spricht hier zwar zunächst nur von dem Weisen, aber der Weise soll ja das Vorbild für die Uebrigen sein, und in dem Weisen selbst spricht sich die Stimme des Gewissens nur desswegen mit solcher Klarheit und Sicherheit aus, weil dieses sittliche Bewusstsein überhaupt zur Natur des Menschen gehört. Diese Selbstkenntniss und Selbstprüfung ist nach III. 18 sogar als die Quelle aller Weisheit und Erkenntniss zu betrachten. Der hohe Vorzug, der die indischen Weisen auszeichnet, dass sie Alles kennen, hat nur darin seinen Grund, dass sie zuvörderst sich selbst kennen: denn niemand kann sich dieser Weisheit nähern, ohne sich erst selbst zu kennen.

2) Den Maasstab der sittlichen Beurtheilung setzte Apol-

lonius in die Idee der Gerechtigkeit, bestimmte aber den Begriff der Gerechtigkeit so, dass ihm kein Unrecht thun noch nicht als Gerechtigkeit galt. Welches Gewicht Apollonius auf diese Bestimmung des Begriffes der Gerechtigkeit legte, ist daraus zu ersehen, dass er sie ausdrücklich aus der Lehre der Inder ableitet und der gewöhnlichen Ansicht der Griechen entgegensetzt. Enthaltung von Unrecht, sagt Jarchas (III. 25), scheint, wie ich glaube, allen Hellenen Gerechtigkeit zu sein. Sie halten Obrigkeiten für gerecht, wenn sie das Recht nicht verkaufen, und erwähnen es als ein Lob, wenn ein Sklave nicht stiehlt. Ausführlich trägt Apollonius diese von den Indern erhaltene Lehre in der Unterredung mit dem ägyptischen Weisen Thespesion (VI. 21) vor: „Nicht ungerecht sein heisst noch nicht gerecht sein, denn nicht unvernünftig zu denken, ist nicht Klugheit, Reih und Glied nicht verlassen, ist nicht Tapferkeit, nicht in das Laster der Ehebrecher verfallen, ist nicht Enthaltsamkeit, und sich nicht schlecht zeigen, gibt noch keinen Anspruch auf Lob. Denn Alles, was noch gleich weit von Beehrung und Bestrafung entfernt ist, ist noch nicht Tugend." Im Folgenden wird an dem Leben des Aristides gezeigt, wer der Nicht-Ungerechte und wer der Gerechte ist, und daraus die Folgerung gezogen, dass gerecht nicht der ist, welcher nicht ungerecht ist, sondern der, welcher selbst gerecht handelt und auch andere bestimmt, nicht ungerecht zu sein. Aus einer solchen Tugend werden auch andere Tugenden erwachsen, am meisten die richterliche und gesetzgebende.

Indem er auf der Grundlage der hier zusammengestellten Lehren und Grundsätze als Reformator des religiös-sittlichen Lebens wirkte, suchte er seiner Wirksamkeit die grösste Ausdehnung und Allgemeinheit zu geben. An allen Orten, wo er auftrat, erscheint er auf dieselbe Weise thätig, und seiner fortgehenden Wanderung durch alle Länder der damals bekannten Welt, von dem einen Endpunkt bis zum andern, scheint keine andere Absicht zu Grunde zu liegen, als eben diese, die Weisheit, die er lehrte, und was er zum Wohle der Menschheit

wirken zu können hoffte, zum Gemeingut Aller zu machen. Schon seine Wirksamkeit bezeugt auf diese Weise den Universalismus seiner Denkweise. Ausdrücklich wird ihm aber auch in einem der unter seinem Namen noch vorhandenen Briefe, in dem vier und vierzigsten, an seinen Bruder Hestiäus gerichteten, in welchem er sich darüber beklagt, dass er, der von Andern wegen seiner Reden und seines Charakters für göttergleich, ja für einen Gott gehalten werde, in seinem Vaterlande, für welches er doch hauptsächlich berühmt zu werden gestrebt habe, unbekannt sei, unter der Anerkennung, dass keine Sophistik die eigenthümliche Gewalt hemmen könne, mit welcher alles Verwandte sich anzieht, die kosmopolitische Ansicht beigelegt: „Ich weiss gar wohl, wie schön es ist, die ganze Erde für sein Vaterland zu halten, und alle Menschen für seine Brüder und Freunde, da wir ja alle göttlichen Geschlechts sind, und von Einem Vater abstammen, und da in jeder Beziehung unter Allen eine allgemeine Gemeinschaft der Natur stattfindet, vermöge welcher ein jeder, wo und in welchen Verhältnissen er auch leben mag, sei er Barbar oder Grieche, doch immer Mensch ist.“ Ebenso scheint er in Ansehung des Inhalts seiner Lehre nichts Particularistisches beabsichtigt, und auf die sonst von den Alten und den Pythagoreern insbesondere gemachte Unterscheidung einer esoterischen und exoterischen Lehre wenigstens kein Gewicht gelegt zu haben. Die Vorträge, die er hielt, die Belehrungen, die er gab, hatten nichts Geheimes, sie wurden öffentlich gehalten, und Jeder, welcher wollte, konnte an ihnen theilnehmen. Man kann sogar auf die Vermuthung kommen, Philostratus wolle absichtlich der Voraussetzung begegnen, Apollonius habe in Hinsicht der Mittheilung religiöser und philosophischer Lehren das Geheimthun gebilligt. Eine Andeutung dieser Art könnte in folgender Erzählung liegen: Als Apollonius nach Athen gekommen war, wo er, da gerade die Zeit der Mysterienfeier war, sogleich die Aufmerksamkeit so sehr auf sich zog, dass Vielen der Umgang mit ihm mehr am Herzen lag, als die Theilnahme an den Mysterien, weigerte sich der

Hierophant, ihm den Zutritt zu gestatten, weil ihm nicht erlaubt sei, einen Zauberer aufzunehmen, oder das Heiligthum von Eleusis einem Manne zu öffnen, der sich durch den Verkehr mit Dämonen befleckt habe. Apollonius aber antwortete: die grösste Beschuldigung, die ihm gemacht werden könne, sei nicht berührt, dass er nemlich von den Weihen mehr wisse, als der Hierophant. Scheint hier nicht absichtlich eine gewisse Geringschätzung der Mysterien und ihrer geheimen Weisheit ausgesprochen zu sein? Wie unwürdig erscheint der Hierophant, der doch der Verwalter der heiligen Geheimnisse sein soll! Auch bei den indischen Weisen lässt nach der von ihnen gegebenen Schilderung nichts auf den Grundsatz schliessen, dass gewisse Lehren nicht allgemein mitgetheilt werden sollen, vielmehr wird (III. 24) ausdrücklich dem Jarchas die Aufforderung in den Mund gelegt, auch den Damis der Geheimnisse, über welche er sich mit Apollonius unterredete, zu würdigen. Bei den babylonischen Magiern dagegen, die den indischen Weisen weit nachgesetzt werden, war es nur Apollonius, der mit ihnen Umgang hatte, und er hatte dem Damis ausdrücklich verboten, ihn zu begleiten, wenn er zu ihnen ging (I. 26). Viel werth sei es, behauptete Apollonius (VI. 18), die Weisheit nicht zu verbergen, und er erklärte es für seinen Lebensberuf, alle Weisheit, die ihm selbst mitgetheilt worden, an allen Orten auch Andere zu lehren. Der engere Kreis von Jüngern, die Apollonius um sich sammelte, und die Gemeinde (*τὸ κοινὸν*) nannte (IV. 34), war zwar nach pythagoreischer Weise in Schweigende und Sprechende getheilt (V. 43), und nach I. 16 verrichtete Apollonius, wenn die Sonne aufging, Einiges für sich, was er nur denen kund werden liess, die sich in vierjährigem Schweigen geübt hatten; es findet sich aber sonst keine Andeutung davon, dass er in Hinsicht der Belehrungen, die er seinen Schülern ertheilte, einen tiefer eingreifenden Unterschied gemacht hätte.*) Die Probezeit, die seine Schüler

*) Die Voraussetzung der Absicht, den Pythagoreismus populärer zu machen, und seinen symbolisch-mystischen Charakter als das minder Wesent-

bestehen mussten, ehe sie als seine ächten Schüler betrachtet werden konnten, sollte nur die sittliche Kraft erproben, ohne welche die wahre Weisheit nicht geübt werden kann. Daher konnte er bei den Schülern, die er zur Seite hatte, nur eine solche Absicht haben, die ihm die allgemeinere Anerkennung und festere Begründung der Lehren und Grundsätze, von welchen er eine neue Anregung des religiös-sittlichen Lebens erwartete, auch für die fernere Zukunft verbürgte.

Apollonius musste als religiös-sittlicher Reformator, der Natur der Sache nach, in einen gewissen Gegensatz zu der ihn umgebenden Welt treten. Der Zweck seines Wirkens war, der Unwissenheit und Gleichgültigkeit in göttlichen Dingen, den sittlichen Mängeln und Gebrechen, die unter seinen Zeitgenossen herrschten, den verschiedenartigen Verirrungen, die er bei Einzelnen da und dort wahrnahm, so viel er vermochte, zu begegnen, um dadurch das Missverhältniss aufzuheben, in welchem die Menschen seiner Zeit zu der Idee stunden, die nach seiner Ansicht im menschlichen Leben realisirt werden sollte. Der Gegensatz, der durch ihn ausgeglichen werden sollte, hat aber noch eine neue Seite, von welcher er zu betrachten ist. Die Wirksamkeit des Apollonius war nicht blos eine religiöse und sittliche, sondern auch eine politische, und gerade in dieser Beziehung erscheint sie uns mit einem sehr

liche zurückzustellen, möchte auch durch die Stelle III. 30 eine Bestätigung erhalten. Als Apollonius bei den Indern achtzehn Weise sah, fragte er den Jarchas, was diese Zahl besage? Denn sie sei keine der Quadratzahlen, noch eine von denen, die sonst in Ehren stehen, wie die zehn, die zwölfe, die sechszehn und andere mehr. Hierauf versetzte der Inder: wir lassen uns nicht von der Zahl beherrschen, noch unterwirft die Zahl sich uns, sondern wir werden nach dem Maasse der Weisheit und Tugend geschätzt; daher sind unserer bisweilen mehrere als jetzt, bisweilen weniger. Desswegen werden von dem Inder auch die Eleer getadelt, dass bei ihnen für die Vorstände der hellenischen Spiele, die Hellanodiken, die Zahl zehn unverbrüchlich sei. Die Eleer würden weiser handeln, wenn sie in Rücksicht auf die Zahl bald dieses, bald jenes, in der Gerechtigkeit aber nur dasselbe befolgten. Offenbar enthält diese ganze Stelle eine Antithese gegen die Geheimnisse der pythagoreischen Zahlenlehre.

bestimmten Charakter. Das öffentliche Leben des Apollonius fiel in jene Periode, in welcher die Tyrannei, die auf dem römischen Kaiserthron ihren Sitz genommen hatte, sich in allen Gestalten einer auf diese Weise noch nie gesehenen Furchtbarkeit zeigt, und sich über die ganze von den Römern beherrschte Welt erstreckte. Eine in solchem Grade und in solchem Umfange auf den sittlichen und politischen Zustand der damaligen Welt einwirkende Erscheinung musste auch die Aufmerksamkeit des Apollonius auf sich ziehen, sie musste ein Hauptgegenstand seiner Thätigkeit werden, und diese selbst erhielt nun durch die eigenthümlichen Verhältnisse, in welche Apollonius zu einigen römischen Imperatoren kam, den Charakter eines ethisch-politischen Plans, dessen Realisirung er sich zur Aufgabe seines Lebens machte. Es ist der Gegensatz der Tyrannei und Freiheit, um welchen es sich in dieser Beziehung handelt. Apollonius versuchte ihn dadurch aufzuheben, dass er mit dem Muthe eines keine Gefahr scheuenden Weisen der Tyrannei entgegentrat, und durch alle Lehren und Grundsätze, die die wahre Philosophie darbieten kann, der Verfechter der Freiheit wurde. Welches Uebel die Tyrannei ist, zeigt, wie V. 27. und 32. bemerkt wird, schon die Reihe der nächsten Imperatoren, die auf den ersten Selbstherrscher, von welchem der römische Staat geordnet worden ist, folgten. Tiberius war es zuerst, der die Herrschaft in eine menschenfeindliche, grausame Gewalt umwandelte, nach ihm raste Cajus, wie im bacchischen Wahnsinn und lydischen Gewand, und als Sieger in Kriegen, die nicht da waren, gegen das Ganze des römischen Staats aufs schimpflichste, selbst der gutmüthige Claudius, der ein Liebhaber aller Art von Bildung zu sein schien, war kein guter Fürst, da er voll kindischer Neigungen das Reich Weibern preisgab. Vorzüglich aber sind es die beiden Imperatoren Nero und Domitian, in welchen sich die Tyrannei in allen ihren Gräueln darstellt. In welchem schroffen Gegensatz zu der Regierung solcher Fürsten die Denkweise des Apollonius stund, erhellt vor allem aus den feindlichen Maassregeln, die sie gegen die Philosophie, von welcher Apol-

lonius alles Heil der Menschheit hoffte, ergriffen. „Was soll man von den unglückseligen Menschen sagen, die unter einem solchen Gräuel leben," ruft Apollonius (V. 7.) in Beziehung auf die unwürdige Rolle aus, die Nero in Griechenland spielte. „Xerxes wurde den Hellenen, als er ihr Land verbrannte, nicht verderblicher als Nero, der die Herrschaft durch Spannen und Nachlassen beschimpfte, mit seinem Gesange. Ganze Iliaden von Uebeln brachen über das Land herein, das er zum Schauplatz seiner Launen und Lüste machte." Damals jedoch fand, wie der Philosoph Demetrius in seiner Unterredung mit Apollonius (VII. 12.) sagt, noch einige Musse statt. „Wenn die Cithara den Nero in seiner Würde auch aus dem Takte brachte, so stimmte er doch das Uebrige nicht unerfreulich. Denn oft gebot er sich um ihretwillen Rast, und enthielt sich von Mord. Mich wenigstens hat er nicht getödtet, ob ich gleich durch deine und meine Reden das Schwerdt gegen mich aufforderte. Die Ursache aber, dass er mich nicht tödtete, war, weil damals seine Stimme an Wohlklang gewonnen hatte, und der Gesang ihm, wie er glaubte, auf eine glänzende Weise gelungen war. Aber jetzt, welchem Wohlklange, welcher Cithara werden wir opfern? Denn entfremdet den Musen ist alles und voll von Galle, und weder durch sich, noch durch andere möchte er (Domitian) besänftigt werden." Nur darin unterschieden sich Tiberius und Domitian von Nero, dass sie der Tyrannei noch einen gewissen Anschein des Rechts zu geben suchten. Das Verfahren der Tyrannei ist nämlich, wie Apollonius (VII. 14) erörtert, ein zweifaches. Entweder tödtet sie ohne Urtheil und Recht, oder in Folge eines gerichtlichen Verfahrens; bei jenem gleicht sie den giftigsten und schnellwirkenden Thieren, bei diesem den schwächern und heimtückischen. Wie gewaltthätig beides ist, sieht jeder, wenn er den Nero als Beispiel des hitzigen und rechtlosen, den Tiberius als Beispiel des hinterlistigen Verfahrens nimmt. Beide vernichteten: der Eine ehe man es erwartete, der Andere nach langer Furcht. Ich halte aber diejenigen für gewaltthätiger, die sich das Ansehen geben, als sprächen sie Recht und ent-

schieden nach den Gesetzen. Denn sie thun nichts, was diesen gemäss wäre, und entscheiden ebenso, wie die, welche ohne Untersuchung verdammen, indem sie die zögernde Befriedigung ihres Zornes Gesetz nennen. Dadurch aber, dass die Unglücklichen in Folge eines Urtheilspruchs sterben, wird ihnen das Mitleid der Menge entzogen, das man den Opfern der Ungerechtigkeit als eine Todtengabe darbringen soll. In dieser Art der Tyrannei erkenne ich also einen gerichtlichen Anstrich, sie scheint mir aber in das Rechtlose auszugehen." Auf dieselbe Weise verfuhr auch Domitian, wie er gegen Apollonius selbst bewies (VII. 18). Einer auf solche Weise sich äussernden Tyrannei mit allen Kräften entgegenzuwirken, betrachtete Apollonius als die Hauptaufgabe seines Lebens. Obgleich er, unter der Obhut der Götter lebend, für seine Person sich um keine Verfassung kümmerte, so wollte er doch nicht, dass die Heerde der Menschen aus Mangel eines gerechten und weisen Hirten zu Grunde gehe (V. 35). Für diesen Zweck setzte er sich mit den Männern, die sowohl nach ihren äussern Verhältnissen in der Lage zu sein schienen, der Tyrannei der herrschenden Imperatoren ein Ende zu machen, als auch durch ihre Gesinnungen und Grundsätze zu weit bessern Hoffnungen berechtigten, in vertraute Verbindung. Schon dem Aufstande des Vindex blieb er nicht fremd, und ergriff so gleichsam die Waffen für Rom (V. 10). Doch fand er nach der schnellen Unterdrückung desselben, und nachdem Galba und Otho nur dem nichtswürdigen, in aller Ueppigkeit berauschten Vitellius, einem zweiten Nero, gewichen waren (V. 33), erst in Vespasian den Mann, um welchen er zuvor schon die Götter bat, als er um einen Kaiser betete, der gerecht, edel, mässig, mit grauen Haaren geschmückt und ein ächter Vater wäre. Nach der Darstellung des Philostratus war es Vespasian selbst, welcher, sobald er sich der Grenze Aegyptens genähert hatte, sich nach dem gerade damals um die Besserung der Aegyptier bemühten Tyaneer erkundigte und sich von ihm gleichsam die Kaiserkrone aufsetzen liess (V. 27. 28.). Die Gründe, durch welche Vespasian seine Un-

ternehmung gegen Vitellius rechtfertigte, die Grundsätze, die er dabei aussprach, die Erklärung, die er gab, dass er den Gräueln nicht ruhig zusehen könne, welchen die Römer unter einem Herrscher, wie Vitellius, unterworfen seien, sondern nur die Götter zu Führern nehme, und sich als einen sich selbst gleichen Mann zeigen wolle, und desswegen in Apollonius, von welchem man sage, dass er das Meiste von göttlichen Dingen wisse, eine Stütze und einen Mitberather von Sorgen, auf welchen Erde und Meer beruhen, zu erhalten wünsche, alles diess war so sehr nach dem Sinne des Apollonius, dass er im Hinblick auf die Gefahr, die gerade damals im Kampf der Parteien dem Kapitolium drohte, begeistert ausrief: „Kapitolinischer Zeus (denn in dir erkenne ich den Ordner der gegenwärtigen Dinge), bewahre dich für diesen Mann, und ihn für dich!“ In der Unterredung, die hierauf Vespasian sowohl mit Apollonius, als auch mit den beiden Begleitern desselben, Euphrates und Dion, hatte, wurde die beste Weise zu regieren besprochen. Obgleich auch Euphrates und Dion das Unternehmen Vespasians gegen Vitellius lobten, so waren sie doch darüber, was nach dem Sturze des Tyrannen geschehen sollte, weder unter sich, noch mit Apollonius ganz einverstanden. Euphrates war der Meinung, für die Römer habe die Demokratie den grössten Werth, und vieles von dem, was sie besitzen, sei unter jener Verfassung erworben worden. Desswegen forderte er den Vespasian auf, der Alleinherrschaft, von welcher er selbst so schlimme Dinge gesagt habe, ein Ende zu machen, dem Volke die Freiheit zu geben, und sich selbst den Ruhm zu erwerben, die Freiheit begonnen zu haben (V. 33). Dion setzte zwar die Demokratie der Aristokratie nach, fürchtete aber, dass die bisherigen tyrannischen Regierungen die Römer so geschmeidig gemacht haben, dass eine Umwandlung dadurch erschwert werde, und sie weder die Freiheit geniessen, noch zu der Demokratie aufblicken können, wie Leute, die nach der Finsterniss plötzlich das Licht erblicken. Er rieth daher dem Vespasian, nach dem Sturz des Vitellius den Römern die Wahl ihrer Verfassung frei zu lassen. „Wählen

sie dann die Demokratie, so gieb ihnen nach. Diess wird glorreicher für dich sein, als alle Tyrannei und alle olympischen Siege; überall in der Hauptstadt wird dein Name prangen; überall wirst du in Erz aufgestellt werden, und uns wirst du Stoff zu Reden verleihen, in denen kein Harmodius noch Aristogeiton dir gleichgestellt werden wird. Ziehen sie aber die Monarchie vor, wem anders als dir könnte dann die Stimme des ganzen Volks die Herrschaft ertheilen? Denn das, was du hast, und freiwillig aus den Händen giebst, werden sie dir eher, als jedem andern verleihen (V. 34)." Im Gegensatz gegen diese beiden Ansichten erklärte Apollonius: Wenn er die Macht besässe, wie Vespasian, und sich beriethe, was er den Menschen Gutes erweisen möchte, und ihm ein solcher Rath ertheilt würde, so würden solche Worte Erfolg haben. Denn durch philosophische Gedanken werden philosophische Zuhörer belehrt. Aber in der Berathung mit einem Consular, mit einem Manne, der gewohnt sei, zu herrschen, und dann, wenn er die Herrschaft verliere, den Untergang erwarte, dürfe man diesen nicht tadeln, wenn er die Anerbietungen des Glücks nicht von sich stosse, sondern das, was ihm von selbst kommt, annehme, und nur darüber Rath verlange, wie er das, was er habe, am Weisesten benützen solle. Vespasian könne, nach seinen Verhältnissen, von der einmal erlangten Herrschaft nicht mehr als Privatmann zurücktreten. Ueberdiess aber können sich in dem persönlichen Charakter des Regenten die Aristokratie und Monarchie mit der Demokratie ausgleichen. Denn wie sich durch einen an Tugend vorragenden Mann die Demokratie in die Herrschaft des Einen vorzüglichsten Mannes umwandelt, ebenso werde die Alleinherrschaft, wenn sie in allem das gemeinsame Wohl beachte, zur Volksregierung. In den Regierungsregeln, die hierauf Apollonius auf die Bitte Vespasians demselben ertheilte, empfahl er ihm besonders, den Reichthum weise zu gebrauchen, den feindlichen Sinn, wie die Dornen auf dem Fruchtacker, auszurotten, den Unruhstiftern durch Furcht vor der Züchtigung sich furchtbar zu machen, sich selbst vom Gesetz beherrschen zu lassen, in dem, was der Herrschaft zu-

steht, als Fürst zu handeln, in dem, was den Leib angeht, als Privatmann, die in Rom einheimischen Lüste, deren viele Arten seien, allmählich mit Mässigung zu unterdrücken, weil es schwer sei, ein Volk plötzlich gesittet zu machen, und man die Gesinnungen allmählich zur Ordnung gewöhnen müsse, indem man Einiges öffentlich, Anderes unvermerkt bessere (V. 35. 36). Apollonius missbilligte es zwar sehr, dass Vespasian die den Griechen von Nero durch einen Beschluss, in welchem er sich selbst übertraf, ertheilte Freiheit, vermöge welcher nun die Städte zu dorischen und attischen Sitten zurückkehrten, und alles sich in der Eintracht der Städte zu einem Glücke, das Hellas lange nicht genossen hatte, verjüngte, ihnen wieder entzog, im Ganzen aber bezeugte er seine Zufriedenheit mit der Regierungsweise Vespasians (V. 41). In demselben Verhältnisse, wie zu Vespasian, stund Apollonius auch zu Titus (VI. 29—34). Als aber der dritte dieser Flavier, Domitian, statt in des Vaters und Bruders Fusstapfen zu treten, sich den Tiberius und Nero zum Vorbild nahm, und den letztern sogar noch übertraf, indem er verschmähend die Lust an Musik und den Werkzeugen der Musik, die den Zornmuth schwächen, dagegen den Schmerz der Menschen und ihren Jammer zur Ergötzung beizog, das Misstrauen der Völker gegen die Tyrannen und der Tyrannen gegen alle ein Verwahrungsmittel nannte, und von der Nacht meinte, sie müsse dem Herrscher alle Geschäfte enden, aber das Morden beginnen, als in Folge dieser Tyrannei der Senat seiner angesehensten Glieder beraubt, die Philosophie und ihre Freunde in solchen Schrecken gesetzt wurden, dass sie ihre Tracht von sich warfen, und zum Theil in das Abendland der Celten entliefen, zum Theil in die Wüsten von Libyen und Scythien, Einige sich auch zu Reden verführen liessen, die das Verbrechen billigten; da hielt es nun auch Apollonius für seine Pflicht, der Tyrannei in dieser neuen Gestalt um so kräftiger entgegen zu treten. Wie Tiresias bei Sophokles von sich sagt:

Nicht Dir ein Diener leb' ich, nein, dem Loxias (Oed. Tyr. v. 410).

so blieb er, der sich die Weisheit zur Herrin genommen hatte, bei Domitians ungestümer Gewalt frei, indem er des Sophokles und des Tiresias Wort auch sich zurief, und ohne etwas für sich zu fürchten, voll Mitleid war über dasjenige, was Andern Verderben brachte. Daher regte er gegen Domitian die ganze Jugend des Senats auf, und vereinigte alle Intelligenz, die er bei Einigen von ihnen sah, indem er die Völker besuchte, und die Führer belehrte, dass die Macht der Tyrannen nicht unsterblich sei, und dass eben die Furcht, die sie einflössen, ihnen Verderben bringe. Er erzählte ihnen von den attischen Panathenäen, bei denen Harmodius und Aristogeiton gefeiert werden, und die von Phyle ausgegangene That, welche dreissig Tyrannen auf einmal stürzte. Auch die vaterländischen Geschichten der Römer erzählte er ihnen, wie auch diese zur Zeit der Volksherrschaft die Tyrannei mit gewaffneter Hand vertrieben (VII. 4). Er selbst aber wollte der Tyrannei Domitians am Kräftigsten dadurch entgegenwirken, dass er durch sein eigenes Beispiel zeigte, wie der wahre Weise über alle Schrecknisse der Tyrannen erhaben sei. Es gehörte diess sehr wesentlich zu dem ethisch-politischen Plane, dessen Realisirung sein Leben geweiht sein sollte; wir werden aber unter einem andern Gesichtspunkt darauf zurückkommen.

Wer als religiös-sittlicher Reformator wirken will, muss in seiner eigenen Person die Idee, die durch seine Thätigkeit realisirt werden soll, in concreter Anschauung darstellen, so dass die eigenthümliche Thätigkeit eines auf solche Weise ausgezeichneten Mannes der Würde und Bedeutung seiner Person vollkommen parallel ist. Um daher den Apollonius nach den verschiedenen Seiten seines Wesens zu betrachten, müssen wir ihn auch unter diesen Gesichtspunkt stellen, und das Ideal ins Auge fassen, das in seiner Person aufgestellt ist. Es erscheint uns in folgenden Hauptzügen:

1) Wie sehr er sich intellectuell durch sein höheres Wissen über die gewöhnlichen Menschen erhebt, ist schon früher gezeigt worden. Hier ist hauptsächlich noch darauf aufmerksam zu machen, wie sich alles Wissen seiner Zeit in göttlichen und

menschlichen Dingen in ihm, wie in einem gemeinsamen Mittelpunkt, vereinigte. Die ausgedehnten Reisen, in welchen er den grössten Theil seines Lebens hinbrachte, sollten zwar, soweit sie nicht seine eigene Bildung bezweckten, zunächst das Mittel zur Realisirung der Zwecke seiner reformatorischen Thätigkeit sein, sie stehen aber auch in naher Beziehung zu der idealischen Bedeutung, die seine Person haben sollte. Da er schon bei dem Antritt seiner Reisen sich als den durch sich selbst vollendeten Weisen darstellt, selbst den indischen Weisen gegenüber nicht blos in dem untergeordneten Verhältniss eines Schülers erscheint, so sollten seine Reisen ihn nicht erst zu dem Manne bilden, der er sein sollte. Sie konnten daher gleichsam nur den formellen Zweck haben, zu einer Vergleichung seiner Weisheit mit jeder andern berühmten Weisheit Gelegenheit zu geben, und seine Weisheit auf diese Weise als die von allen Seiten erprobte, durch Zeugnisse aus allen Ländern und Völkern bestätigte, erscheinen zu lassen. Er habe, äusserte er gegen die indischen Weisen, die Reise nach Indien um ihrer willen unternommen, wie noch kein anderer Mensch des Landes, aus welchem er gekommen, in der Ueberzeugung, dass sie mehr wissen, als er, ihre Kenntnisse um vieles tiefsinniger, und um vieles göttlicher seien, sollte er aber bei ihnen nicht mehr finden, als er selbst wisse, so werde er wenigstens wissen, dass sie nichts wissen, was er lernen könnte (III. 16). Und wenn er auch erst von den Indern mit der ganzen Fülle der Weisheit ausgestattet, und durch ihre Weisheit über alles belehrt, was er für sich angemessen fand, seiner Lehrer eingedenk, umherzog, und nur das zu lehren behauptete, was er von ihnen gehört hatte (VI. 18), so konnten doch seine weitern Reisen nicht mehr denselben Zweck haben, und er wandert nicht mehr als Schüler, sondern nur als Lehrer von Land zu Land, von Volk zu Volk, obgleich angezogen von allem, was seit alter Zeit in vorzüglichem Rufe der Weisheit stand, wie er z. B. zu den Säulen des Herakles auch aus dem Grunde reiste, weil er etwas von der Philosophie der Bewohner jener Gegenden gehört hatte, und dass sie in der Kenntniss des Gött-

lichen weit vorangeschritten seien (IV. 47). Indem er nun auf diese Weise nicht blos alle philosophische und religiöse Weisheit der alten Welt, sondern auch alles, was sonst in den von ihm durchwanderten Ländern und Völkern wissenswerth war, kennen lernte, und in sich aufnahm (was der gewandte und kunstreiche Schriftsteller sehr glücklich benützte, um sein Werk zugleich durch den Reiz der Mannigfaltigkeit und den Reichthum seines vielfach belehrenden Inhalts zu einem ausgezeichneten Denkmal seiner Zeit zu machen), wurde er dadurch von selbst der lebendige Spiegel, in welchem sich alles Wissenswürdige seiner Zeit reflectirte*). Er war der Weise, der in seinem Bewusstsein die ganze Welt umfasste, und durch sein höheres, auch prophetisch erhelltes, Wissen über alle andere Menschen so hoch erhaben war, dass er in Einem Blick Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf gleiche Weise durchschaute, der lichte intelligente Mittelpunkt, in welchem sich

*) Es ist daher ein in jeder Beziehung, auch in ästhetischer, unbegründetes Urtheil, wenn Huetius S. 674 sagt: *Quorsum ambitiosi illi excursus, et importunae dissertationes de rebus ad Apollonium haudquaquam pertinentibus? — De mirabilibus Mediae et Aethiopiae? — Quorsum otiosae illae disputationes?* Desswegen sei bei Philostratus eine Hauptursache zur Abfassung des Werks gewesen *vana collectae per otium eruditionis expromendae ac ostentandae cupiditas.* — Sehr gut stimmt mit der oben dargelegten Ansicht von den Reisen des Apollonius die geographische Einheit zusammen, durch die sie ein Ganzes bilden. Sie umfassen die ganze cultivirte Welt so, dass die beiden Hauptpunkte auf der einen Seite im fernen Osten Indien, auf der andern Seite im fernen Westen Aethiopien sind. Diese Einheit, vermöge welcher die Reisen des Apollonius einen dem Laufe der Sonne (die I. 31 von ihm angerufen wird, ihn zu senden so weit auf der Erde, als es ihm und ihr gut dünke) entsprechenden Cyklus beschreiben, deutet Philostratus selbst (VI. 1) durch die geographische Bemerkung an: Aethiopien nimmt von der ganzen unter der Sonne liegenden Erde das abendliche Horn ein, wie die Inder das gegen Morgen. Es breitet sich nämlich, wie Jacobs zu dieser Stelle bemerkt, nach der Vorstellung der Alten die Erdscheibe nach beiden Weltgegenden gleichsam in zwei Flügel oder Hörner aus, von denen der westliche Theil oberhalb Aegyptens und Lybiens von Aethiopiern, der östliche, jenem gegenüber gelegene, von Indern bewohnt ist.

alle Strahlen des Wissens von allen Seiten zum klarsten und inhaltsreichsten Bewusstsein concentrirten, ein Ideal des Wissens und Erkennens, welchem gegenüber nach dem Sinne des Schriftstellers die ganze Geschichte der Menschheit nichts ähnliches aufzuweisen hatte*).

2) Dasselbe Ideal stellte Apollonius in praktischer Hinsicht als der in gleichem Grade vollendete Weise dar. Die Lebensweise, die die pythagoreische Philosophie ihren Beken-

---

*) Dass jenes höhere Wissen als die Grundeigenschaft zu denken ist, die den Weisen zu einem wahrhaft göttlichen Wirken befähigt, liegt in folgender Stelle (III. 42): Als einst von der Vorkenntniss der Dinge die Rede war, und Apollonius dieser Weisheit einen grossen Werth beilegte, und die meisten Gespräche hierauf hinzielten, lobte ihn Jarchas desshalb und sagte: „diejenigen, welche sich an der Mantik erfreuen, trefflicher Apollonius, werden durch sie zu göttlichen Menschen, und handeln für das Wohl Anderer. Denn wer das, was man sonst durch Orakel auffindet, von sich selbst weiss, und Andern, was sie nicht wissen, vorhersagen kann, den halte ich für einen höchst seligen Mann, indem er gleiche Kunst mit dem delphischen Apollo hat. Und da die Kunst denen, die einen Gott befragen wollen, gebietet, rein in seinen Tempel zu treten, oder ein „Weiche aus dem Heiligthum" zu vernehmen, so scheint mir auch der Mann, welcher das Künftige voraus weiss, sich gesund zu bewahren, keinen Flecken an seiner Seele, noch Narben von seinen Sünden in seinem Gemüthe zu haben; sondern er wird sich selbst und das Orakel in seiner Brust vernehmend, mit reinem Sinne weissagen: denn so werden seine Sprüche heller und wahrhafter sein. Daher darf man sich nicht wundern, dass du diese Wissenschaft umfassest, da in deiner Seele ein so heiterer Aether strahlt." Als Mantik genommen ist demnach jenes höhere Wissen theils das Kriterium einer vertrauteren Verbindung mit der Gottheit, theils das Mittel, mit reinem gottgefälligem Sinn zu wirken. In beiden Beziehungen gleicht ein solcher Weiser dem delphischen Apollon, der als Gott der Mantik das reine Organ der Gottheit ist, und die Menschen lehrt, was sie thun sollen. Daher der hohe Werth, welchen die Pythagoreer der *μαντικὴ* beilegten. Vgl. Jambl. De vita pythag. c. 28.: *δῆλον, ὅτι ταῦτα πρακτέον, οἷς τυγχάνει ὁ θεὸς χαίρων. Ταῦτα δὲ οὐ ῥᾴδιον εἰδέναι, ἂν μή τις ἢ θεοῦ ἀκηκοότος ἤ θεοῦ ἀκούσῃ, ἢ διὰ τέχνης θείας πορίζηται. Διὸ καὶ περὶ τὴν μαντικὴν σπουδάζουσι (οἱ Πυθαγόρειοι) μόνη γὰρ αὕτη ἑρμηνεία τῆς περὶ τῶν θεῶν διανοίας ἐστί.* — Ueber die Mantik und ihren Zusammenhang mit der *ἰατρικὴ* vgl. auch III. 44.

nern als die einzig heilige, gottgefällige, des Weisen würdige vorschrieb, wurde von ihm mit grösserer Strenge, als von irgend einem andern befolgt. Wie Pythagoras (I. 1) und wie die indischen Weisen, die den Göttern befreundet nichts thun, was von dem Göttlichen abweicht (III. 25. 26), enthielt sich auch Apollonius, sobald er von höherer Macht beflügelt, der Lebensweise des Pythagoras nachstrebte, aller thierischen Nahrungsmittel, weil sie unrein seien und den Verstand umnebeln; nur Obst und Gemüse ass er, indem er alles, was die Erde von selbst bietet, für rein erklärte. Auch der Wein, sagte er, sei zwar ein reiner Trank, indem er den Menschen aus einem so milden Gewächse komme, aber er widerstrebe der ruhigen Ordnung des Verstandes, indem er den klaren Aether in der Seele verfinstere (I. 8). Nach dieser Reinigung des Unterleibs, mit welcher er, wie die Aerzte, begann, um den Einen gesund zu erhalten, den Andern zu heilen, nahm er sich die Barfüssigkeit zum Schmuck, legte, jede Bekleidung von Thieren verschmähend, ein linnenes Kleid an und liess das Haupthaar wachsen (I. 8). Das Gebot des Pythagoras, dass ein Mann zu keinem andern Weibe gehen solle, als zu seinem eigenen, liess er nur für andere gelten, er selbst aber wollte weder heirathen, noch den Genuss der Liebe suchen, worin er auch den Sophokles überbot; denn dieser sagte, er sei einem wüthenden und wilden Gebieter entflohen, nachdem er zum Alter gelangt war, Apollonius aber durch Tugend und Sittsamkeit geschützt, unterlag selbst als Jüngling nicht, sondern siegte, als er noch jung und von starkem Körper war, über den Wüthenden und beherrschte ihn. Nur schnöde Verläumdung konnte ihm Liebeshändel schuld geben: er ist nie in die Leidenschaft der Liebe verfallen, und selbst Euphrates hat diese Beschuldigung nicht gegen ihn vorgebracht (I. 13, vgl. VI. 42). Wie er mit diesen Grundsätzen sein öffentliches Leben begann, so blieb er ihnen in seinem ganzen Leben stets getreu. Es mag daher hier seine Stelle finden, was er selbst, auch wegen seiner Lebensweise vor Domitian angeklagt, in seiner Apologie hierüber sagt (VIII. 7, 4): „Der Ankläger hat im Anfange seiner Rede von

der Tracht gehandelt, und, bei Gott, auch von dem, was ich esse und nicht esse. Hier übernimm du, göttlicher Pythagoras, meine Vertheidigung. Denn ich soll gerichtet werden über das, was du erfunden hast, und ich billige. Die Erde, o Kaiser, erzeugt den Menschen alles, und wenn sie im Frieden mit den Thieren leben wollen, bedürfen sie nichts. Denn Einiges pflücken sie von ihr, Anderes gewinnen sie durch den Ackerbau, und sie nährt uns mütterlich, wie es den Zeiten angemessen ist. Die Menschen aber gleichsam die Stimme der Erde nicht hörend, schärfen das Messer gegen die Thiere, der Kleidung und Nahrung wegen. Diess missbilligen nun die indischen Brachmanen, und haben auch die Gymnosophisten der Aegyptier gelehrt, dieses nicht zu billigen. Von da ging Pythagoras aus — er war von den Hellenen der erste, der mit den Aegyptiern verkehrte — und überliess die beseelten Wesen der Erde, nährte sich aber mit dem, was diese erzeugt, als mit einem reinen Stoffe, der ebenso tauglich ist, den Leib als den Geist zu nähren; und da er auch die Kleidung von thierischen Stoffen, welche die Menge trägt, für unrein hielt, bekleidete er sich mit Linnen, und flocht aus demselben Grunde die Beschuhung aus Bast. Von dieser Reinheit zog er vielfältigen Vortheil; zuerst aber, dass er seine eigene Seele empfand. Denn geboren zu der Zeit, wo Troja um der Helena willen Krieg führte, war er der schönste von den Söhnen des Panthus, und am schönsten gekleidet, starb aber so jung, dass er auch dem Homer Thränen entlockte. Nachdem er nun nach der Satzung der Adrastea, welche die Seele im Wechsel befolgt, in mehrere Körper übergegangen war, kehrte er in die menschliche Gestalt zurück, und kam auf die Welt als Sohn des Samiers Mnesarchides, wurde ein Weiser aus einem Barbaren, ein Jonier aus einem Trojaner, und auf eine solche Weise unsterblich, dass er nicht vergass, Euphorbus zu sein. Dieser war also der Stammvater meiner Weisheit, und was ich habe, habe ich nicht selbst erfunden, sondern von einem andern geerbt. Darum klage ich die Freunde des Wohllebens nicht

wegen des Purpurvogels an, noch wegen der Hühner vom Phasis, oder der päonischen, welche von denen, die alles für ihren Bauch thun, gemästet werden; auch habe ich niemanden vor Gericht gezogen wegen der Fische, die sie theurer kaufen, als die Vornehmen sonst ein Ross von edlem Stamm, auch keinem seinen Purpur, keinem sein pamphylisches oder weiches Gewand beneidet. Ich aber, ihr Götter, werde wegen Asphodelus und Knakwerk und reiner Zukost angeklagt. Aber auch mein Kleid bleibt nicht unangefochten, sondern der Ankläger zieht mir auch dieses aus, als für Zauberer von grossem Werth. Nimmt man nun aber den Unterschied zwischen dem Beseelten und Unbeseelten weg, wesshalb ein Stoff für rein oder unrein gilt, worin ist denn die Leinwand besser als die Wolle? Diese wird von dem sanftesten Thier genommen, einem Thiere, das selbst den Göttern werth war, die es zu weiden nicht verschmähen; ja sogar mit Gold haben es die Götter oder die Sagen geschmückt, Lein aber wird gesäet, wie der Zufall will, und von Gold ist dabei keine Rede. Gleichwohl, weil das Linnen nicht von etwas beseeltem genommen wird, halten es die Inder, halten es die Aegyptier für rein, mir aber und dem Pythagoras dient es als würdiger Schmuck beim Gespräch, beim Gebet, beim Opfer. Auch die Nacht unter Leinwand zuzubringen, ist der Reinheit gemäss. Denn die Träume führen denen, die meine Lebensart befolgen, wahrhaftere Weissagung zu*)." Wir dürfen jedoch keineswegs nur

*) Bemerkenswerth ist dabei auch der Gegensatz gegen den Cynismus, mit welchem jene reine und einfache Lebensweise nichts gemein haben sollte. Apollonius sah im Cynismus eine Uebertreibung, welcher nur Hochmuth zu Grunde lag. Die Lobredner des Cynismus sind die äthiopischen Gymnosophisten, die auch hierin einen Contrast mit den indischen Weisen bilden wollten. Thespesion vergleicht (VI, 10) die äthiopische und indische Weisheit mit der Tugend und Wollust, die dem Herakles auf dem Scheidewege erschienen. „Unsere Weisheit sage dir, es gezieme dir, auf blosser Erde im Schmutze zu liegen, dich nackt, wie wir, und arbeitsam zu zeigen, das, was dir ohne Arbeit zufällt, weder für lieb noch angenehm zu halten, nicht prahlerisch zu sein, noch aufgeblasen." Dagegen sagt

bei dieser äussern Reinheit und Heiligkeit des Lebens stehen bleiben. Sie hängt ja ihrer Natur nach aufs engste mit Gesinnungen und Grundsätzen zusammen, in welcher die die Sinnlichkeit beherrschende, das Gemüth in seiner Ruhe und Klarheit erhaltende Kraft des Geistes sich aufs schönste bewährt. Alle Tugenden, die zur sittlichen Vollkommenheit des pythagoreischen Weisen gehören, vor allen die Tugenden der Selbstbeherrschung und Mässigung, der Unterdrückung sinnlicher Triebe und Leidenschaften, der Verachtung aller äussern Güter zeichnen auch den Apollonius in hohem Grade aus. Sein Leben ist frei von allen Flecken, die dem gewöhnlichen Menschen anhängen. Mit welchen schlagenden Beweisen kann er alle Beschuldigungen, mit welchen die Verläumdungssucht erbitterter Feinde seine Unschuld und die sittliche Reinheit seines Charakters anzutasten gewagt hatte, von sich zurückweisen! Wie rein erhielt er sich von den den Alten so gemeinen Erbfehlern, welchen auch berühmte Weise nicht selten unterlagen! Nie hat er seine Hände mit niedrigem Gewinn beschmutzt, nie irgend eine Gelegenheit, die sich ihm in seinen Verhältnissen verführerisch genug darbieten konnte, zur Befriedigung selbstsüchtiger Neigungen benützt. Gegen diesen Verdacht rechtfertigte er sich in seiner Apologie (VIII. 7, 11): „Gedenke, o Kaiser, an dich selbst, und an die, welche vor dir regiert haben, an deinen Bruder meine ich, deinen Vater und Nero. Denn unter diesen Kaisern habe ich öffentlich gelebt, da ich die andere Zeit bei den Indern war. Während dieser acht und dreissig Jahre (denn so lange ist es bis auf

Apollonius VI, 11 „auch die Barfüssigkeit und die Kutte (τρίβων) und der angehängte Ranzen ist eine Erfindung des Schmuckes. Denn sogar nackt zu gehen, wie ihr, gleicht zwar einer einfachen und schmucklosen Tracht, ist aber auch um des Schmuckes willen angenommen, und hängt mit ihm durch jenen andern Hochmuth zusammen.“ Anspielung auf einen Ausspruch des Diogenes, welchen Aelian Var. Hist. IX. 34 meldet: Als er zu Olympia rhodische Jünglinge in reicher Kleidung sah, sagte er: das ist Hochmuth. Da er aber Lacedämonier in schlechten schmutzigen Kutten sah, sagte er: das ist ein anderer Hochmuth.

deine Regierung) habe ich nie die kaiserlichen Schwellen betreten, ausser in Aegypten bei deinem Vater, weil er damals noch nicht Kaiser, und wie er sagte, um meinetwillen nach Aegypten gekommen war. Nie hab' ich ein unfreies Wort zu den Kaisern, nie über die Kaiser zu den Völkern gesprochen; nie hab' ich mich mit Briefen gebrüstet, welche die Kaiser an mich schrieben, oder ich mich an sie zu schreiben rühmte; noch bin ich mir selbst untreu geworden, indem ich den Kaisern wegen eines Geschenkes schmeichelte. Fragst du mich also, zu welcher Classe ich mich rechne, ob zu den Reichen oder zu den Armen, so werde ich antworten: zu den Allerreichsten; denn dass ich nichts bedarf, ist mir ein Lydien und ein Reichthum des Pactolus. Wie hätte ich also von denen, die noch nicht Kaiser waren (von Nerva und seinen Freunden) in der Zeit, wo ich sie auf dem Throne zu sehen hoffte, Geschenke erwarten mögen, da ich niemals Geschenke von Euch genommen habe, die ich in der Herrschaft befestigt glaubte? oder wie sollte ich auf Veränderungen der Regierung gedacht haben, da ich nicht einmal die bestehenden zur Vermehrung meines Ansehens benützte?" Wie er in Beziehung auf seine Person nur als der selbstgenügsame, über alle Bedürfnisse und Neigungen gewöhnlicher Menschen erhabene Weise erscheint, so zeigte er sich in seinem Verhältniss zu andern überall als den von der reinsten Liebe beseelten Menschenfreund, der der Gottheit dienend, deren sichtbares Abbild der vollkommene Weise sein soll, sich nur dem geistigen und leiblichen Wohle der Menschheit weiht, und daher auch von den ausserordentlichen Gaben und Kräften, mit welchen er vor andern Sterblichen ausgestattet ist, keinen edlern Gebrauch zu machen weiss, als für den Zweck, die Noth der Leidenden zu lindern, den Zustand des gesellschaftlichen Lebens zu verbessern, und durch das Vertrauen, das er sich dadurch gewann, seiner religiös-sittlichen Thätigkeit einen um so weitern und erfolgreichern Wirkungskreis zu verschaffen. Alle diese Vorzüge und Tugenden werden von dem Schriftsteller absichtlich durch den Contrast mit verschiedenen Männern, mit welchen

wir den Apollonius in Berührung kommen sehen, noch mehr gehoben und ins Licht gesetzt.

3) In seiner wahren Grösse kann der vollendete Weise nur dann erscheinen, wenn er auch die Schrecknisse des Todes überwindet. Die ganze Bedeutung seines Lebens muss sich in den Moment der grössten Verachtung des Todes zusammendrängen. Soll daher Apollonius das lebendige Bild des wahren Weisen sein, so muss er auch in dieser Beziehung in einem idealischen Lichte erscheinen. Dazu bot sich ihm in den Verhältnissen seines Lebens alle Gelegenheit und Aufforderung dar, und wenn er nach der seine ethisch-politische Wirksamkeit leitenden Idee der Verfechter der Freiheit gegen die Gräuel der Tyrannei werden sollte, so durfte er auch den Gedanken nicht von sich zurückweisen, sich selbst als Märtyrer für die Sache der Freiheit aufzuopfern. Philostratus hat nicht unterlassen, auf diesen Gesichtspunkt, aus welchem der letzte Abschnitt des Lebens des Apollonius, der Inhalt der beiden letzten Bücher seiner Biographie, zu betrachten ist, selbst aufmerksam zu machen. Er eröffnet daher das siebente Buch mit folgenden Worten: „Ich weiss, dass auch tyrannische Regierungen die beste Probe für Philosophen sind, und gehe gern auf die Untersuchung ein, wiefern sich Jeder dabei weniger oder mehr als Mann bewiesen hat. Meine Rede aber hatte Folgendes zur Absicht: Zu der Zeit, wo Domitian die Tyrannei ausübte, ward Apollonius mit Beschuldigungen und Klagen umstellt. Wie und woher diese begannen, und was zu jeder von ihnen den Vorwand gab, will ich sogleich angeben; da ich aber erzählen muss, was er gesagt, und wie er sich bewiesen hat, um aus dem Handel so hervorzugehen, dass er mehr den Tyrannen überwand, als selbst überwunden wurde, so will ich vorher die Beispiele bemerkenswerther Thaten weiser Männer gegen Tyrannen, die ich aufgefunden habe, durchgehen, und diese mit den Thaten des Apollonius zusammenhalten. Denn auf diese Weise muss man die Wahrheit aufsuchen. Hierauf vergleicht Philostratus das Benehmen des Apollonius mit dem Benehmen des Eleaten Zeno, Plato's, des

Diogenes von Sinope und Anderer, die sich durch Muth gegen Tyrannen ausgezeichnet haben, um zu zeigen, dass, so schön und preiswürdig solche Thaten waren, doch das Beste an Andern den Handlungen des Apollonius nachstehe, der schon unter Nero, vorzüglich aber unter Domitian, der furchtbarsten Tyrannei gegenüber, das erhabenste Beispiel der Todesverachtung gab. Auf die schon angegebene Weise vor Domitian angeklagt, hätte er der Gefahr mit leichter Mühe entgehen können (VII. 19), er begab sich aber in einer Zeit, in welcher alle Philosophen in Folge des von Domitian erlassenen Verbannungsdecrets Rom verlassen hatten, freiwillig dahin, um sich zur Verantwortung zu stellen, weil er den Vorwurf des Verraths fürchtete, und dass die, welche um seinetwillen in Gefahr waren, umkommen möchten (VII. 19). Selbst der Philosoph Demetrius, der muthiger, als die übrigen Philosophen zu sein schien (VII. 10), forderte den Apollonius, als er in der Nähe Roms mit ihm zusammentraf, sehr dringend zur Flucht auf, indem er ihm vorstellte: der Philosophie sei es angemessen, bei Befreiung einer Stadt zu sterben, oder bei der Vertheidigung der Eltern, der Kinder, der Brüder und anderer Verwandten, oder im Kampfe für Freunde, die von weisen Männern der Verwandtschaft noch vorgezogen werden, oder für Geliebte; zu sterben aber für etwas nicht Wahres, oder aus Ziererei, und dem Tyrannen Gelegenheit zu geben, sich für weise zu halten, das sei weit härter, als wenn einer, wie man von Ixion sagt, hochschwebend auf ein Rad geflochten wäre. Apollonius aber erwiderte ihm und dem ihm beistimmenden Damis, der als geborner Assyrier, und als einer, der den Medern nahe gewohnt habe, wo man die Tyrannei verehre, sich nicht zu hohen Gedanken über Freiheit erhebe (VII. 14): der weise Mann möge für die erwähnten Gegenstände sterben, mancher sterbe aber auch dafür, der nicht weise sei. Denn für die Freiheit zu sterben, sei durch das Gesetz geboten, für Verwandte aber, oder für Freunde oder Geliebte, gebiete die Natur. Alle Menschen beherrsche die Natur und das Gesetz; jene mit Zustimmung des Willens,

dieses auch wider Willen, den Weisen aber sei es eigenthümlicher, für das zu endigen, was sie treiben. Denn für das, was sie weder nach dem Befehle des Gesetzes, noch auf Antrieb der Natur, sondern von selbst, aus eigener Kraft und eigenem Muthe üben, für dieses, wenn es jemand vernichten wolle, möge immerhin Feuer, möge das Schlachtbeil auf den Weisen eindringen. Nichts von diesem werde ihn besiegen, noch werde es ihn zu der Lüge treiben, sondern er werde, was er wisse, nicht weniger bewahren, als die Mysterien, in die er eingeweiht ist. Er wisse unter den Menschen das Meiste, sofern er Alles wisse, von dem aber, was er wisse, wisse er Einiges für wackere, Anderes für weise Leute, dieses für sich, jenes für die Götter, für die Tyrannen aber nichts. Dass er aber nicht aus Unbesonnenheit hieher gekommen sei, sei zu erkennen. Denn er behaupte, dass er für seinen Leib keine Gefahr laufe, und von der Tyrannei nicht sterben werde, wenn er auch selbst es wollte. Er begreife aber, dass er wegen jener Männer Gefahr laufe: möge aber der Tyrann mit ihm den Anfang machen, oder ihn als Zugabe behandeln, so sei er Alles, was jener wolle. Wenn er sie aber durch Zögern, oder durch Schlaffheit bei der Anklage verriethe, was würden wackere Leute von ihm urtheilen? Wer würde ihn nicht mit Recht tödten, als trieb' er Muthwillen mit den Männern, denen auferlegt sei, was er die Götter gebeten habe (die Beendigung der tyrannischen Herrschaft)? — Wer sich dem Gerichte entziehe, wie könne der dem Vorwurf entgehen, sich selbst verurtheilt zu haben? Wenn er aber jetzt, wo auch das Schicksal solcher Männer auf ihm liege, seine und ihre Sache im Stiche lassen wollte, wo in der Welt würde er da für rein gelten können? — Jarchas würde nicht einmal eine Frage an ihn thun, sondern wie Aeolus einst dem Odysseus nach schlechter Anwendung seines Geschenks ungeehrt seine Insel zu verlassen gebot, so auch ihn von dem Hügel wegtreiben, weil er schlecht gegen den tantalischen Trank (III. 32) gewesen sei. Denn sie verlangen, dass wer sich über ihn gebückt hat, auch die Gefahren seiner Freunde theilen solle. Auf ähnliche Weise

erklärte sich Apollonius vor Aelian (VII. 19). Im Gefängnisse liess er sich mit den übrigen Gefangenen, mit welchen er zusammen war, in Gespräche ein, durch die er sie theils über ihre Lage zu belehren, theils ihren gesunkenen Muth wieder aufzurichten suchte, wodurch er sich ihre Liebe in so hohem Grade gewann, dass ihn, als er gegen die Erwartung in dasselbe Gefängniss zurückgebracht wurde, alle wie ihren Vater umarmten. Denn wie Kinder nach ihrem Vater verlangen, der sie mit gefälligen und angemessenen Worten ermahnt und warnt, und das, was ihr Alter fordert, andeutet, so verlangten auch jene nach Apollonius, und legten dieses Verlangen an den Tag (VII. 40). Als er vor Domitian selbst erschien, drückte sich in seinem ganzen Benehmen und in allen seinen Reden der edle Sinn und der hohe Muth aus, der ihn beseelte*), und der ganze Act endete auf eine Weise, die sich nur daraus erklären liess, dass er durch Unerschrockenheit und Todesverachtung die Grausamkeit des Tyrannen entwaffnet hatte. Der Tyrann wurde in einen Zustand von Bestürzung versetzt, und Apollonius hatte den Mann, der allen Hellenen und Barbaren furchtbar war, zum Spiel der Philosophie gemacht (VIII. 10).

4) Wer in Allem, was das Leben des Menschen auszeich-

---

*) Mit welcher Gesinnung er vor Domitian auftrat, und welchen Eindruck er auf ihn zu machen suchte, ist besonders auch in den schönen Schlussworten seiner Apologie VIII. 7, 16 ausgesprochen: „Das Glück der Menschen, o Kaiser, läuft um: seine Länge ist das Maass eines Tags. Das Meinige hat dieser, das Seinige ein anderer: und indem dieser oder jener die Gabe von diesem oder jenem hat, hat er es nicht. Dieses bedenkend, o Kaiser, setze den Verweisungen, setze dem Blut ein Ziel. Der Philosophie thue, was dir beliebt, denn die wahre Philosophie ist unverwundbar. Die Thränen der Menschen aber schaffe hinweg. Denn jetzt zieht der unermessliche Widerhall von dem Meere, noch mehr aber von den Ländern her, indem jeder beweint, was ihm thränenwerth ist, und alles, was daraus erwächst. — Mehreres fürwahr, als man aufzählen kann, — hängt an der Zunge der Sykophanten, die dir alles, und dich, o Kaiser, allen verhasst machen."

nen kann, sich so hoch über Andere erhebt, scheint nicht mehr der gewöhnlichen Menschenwelt anzugehören. Die ausserordentliche Kenntniss göttlicher und menschlicher Dinge, die Apollonius besass, die fleckenlose Reinheit, die in ihm den schönsten Verein aller Tugenden, das ächte Ideal sittlicher Vollkommenheit, vor Augen stellte, die edle Bestimmung, welcher sein ganzes Leben geweiht war, für das Wohl der Menschheit zu wirken, der bewunderungswürdige, alle Schrecken des Todes überwindende Muth, mit welchem er die Sache der Freiheit gegen die Tyrannei vertheidigte, und im Bewusstsein der Pflicht, welcher der Weise nie untreu werden darf, selbst sein Leben aufzuopfern entschlossen war: alles diess machte den Apollonius zu einer übermenschlichen, göttlichen Erscheinung. Wie unverkennbar beurkundete er überdiess durch die Sehergabe, mit welcher er auch das Verborgene durchschaute, und durch die Wunder, die er mit einer das gewöhnliche Maass menschlicher Kraft so weit übersteigenden Macht verrichtete, die ihm inwohnende höhere göttliche Natur! Darf alles Ausserordentliche und Uebermenschliche mit dem Namen des Göttlichen bezeichnet werden, so ist es durch den ganzen Eindruck einer solchen Erscheinung hinlänglich gerechtfertigt, wenn er selbst, im Bewusstsein seiner Verwandtschaft mit der Gottheit, sich nicht weigerte, sich Gott nennen zu lassen. Wie die Inder, weil sie gute Menschen seien, sich selbst für Götter hielten (III. 18), und mit Recht als Götter unter den Menschen galten, so stellte auch Apollonius der gegen ihn erhobenen Anklage, warum ihn die Menschen Gott nennen, die einfache Behauptung entgegen: weil jeder Mensch, der für gut gehalten wird, mit dem Namen eines Gottes geehrt wird (VIII. 5). Ausführlicher erklärte er sich hierüber in der schriftlich von ihm entworfenen Apologie (VIII. 7, 7): „Der Ankläger sagt, die Menschen hielten mich für einen Gott, und sprächen diess öffentlich aus, weil sie bethört von mir wären. Vor der Beschuldigung voraus aber hätte er zeigen sollen, was ich gesagt, und was ich so Bewunderungswürdiges gesprochen oder gethan habe, um die Menschen zur Anbetung zu verführen. Nie

hab' ich unter Hellenen gesagt, woraus oder worein ich übergegangen sei, oder wohin meine Seele übergehen wird, ob ich es gleich weiss; auch hab' ich nie eine solche Meinung von mir verbreitet, noch auch Orakel und prophetische Gesänge von mir gegeben, wie die Gottbegeisterten thun. Ich weiss auch keine Stadt, in welcher man sich vereinigt hätte, dem Apollonius zu opfern." Im Folgenden beruft sich Apollonius auf die zwischen Gott und den Menschen bestehende Verwandtschaft, und den Ausspruch des pythischen Apollo, der dem Lykurg, als einem guten Mann, den Beinamen eines Gottes zuerkannte, ohne dass dem Lykurg bei den Lacedämoniern daraus Gefahr erwuchs, als ob er nach der Ehre der Unsterblichen trachtete. So wenig er also selbst diese Ehre gesucht zu haben sich bewusst war, so wenig glaubte er sie doch von sich zurückweisen zu dürfen, da eine solche Benennung sowohl in der Natur der Sache, als in einer alten Sitte hinlänglich begründet sei. Zu einer solchen Erhebung des Menschlichen zu göttlicher Würde war die pythagoreische Lehre um so mehr berechtigt, da sie sie auf ihr Dogma von der Präexistenz des Menschen gründen konnte. Wenn die wesentliche Natur des Göttlichen Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit des Seins ist, so offenbart sich vor Allem in dem unsterblichen Wesen der menschlichen Seele die Verwandtschaft der menschlichen Natur mit der göttlichen. Jedes menschliche Leben hat daher auch einen gewissen Antheil an dem göttlichen Sein: da aber der Gottheit selbst nur die reinste Lichtnatur, und ein mit der höchsten Klarheit des Bewusstseins verbundenes allumfassendes Wissen zugeschrieben werden kann, so wird, wer sich in einem höhern Grade der unsterblichen Natur der Seele, und seines dem jetzigen Leben vorangehenden Seins bewusst ist, auch in einem um so höhern Grade an dem göttlichen Sein theilnehmen. Daher bewährte sich in vollendeten Weisen, wie Pythagoras und Apollonius waren, die ihnen inwohnende göttliche Natur, die hellsehende Kraft eines durch die pythagoreische Lebensweise geläuterten, von aller irdischen materiellen Verdunklung befreiten Geistes, in der

Klarheit, mit welcher sie sich ihrer Präexistenz, der Identität ihrer schon durch eine Reihe von Individuen hindurchgegangenen Seele bewusst waren. Der Reinheit der Lebensweise, die Pythagoras befolgte, hatte er es, wie Apollonius (VIII. 7, 4) behauptet, zu danken, dass er das Wesen seiner Seele erkannte. Und wie der göttliche Jarchas sich alles dessen erinnerte, was er einst als der uralte Landeskönig Ganges gethan hatte, so war sich auch Apollonius bewusst, einen frühern Leib bewohnt zu haben und der Steuermann eines ägyptischen Schiffes gewesen zu sein, und was er damals gethan hatte, stund noch immer in ungeschwächter Erinnerung vor seiner Seele (III. 23. VI. 21). Je lebendiger in der Seele dieses Bewusstsein eines präexistirenden Zustandes sich ausspricht, desto enger ist das menschliche Sein mit dem göttlichen verknüpft. Es reflectirt sich eigentlich nur im menschlichen Bewusstsein der Eine göttliche Geist, der seinem Wesen nach stets derselbe, in verschiedenen wechselnden Formen sich individualisirt. Nicht ohne Grund wird insofern wenigstens dem Apollonius in den Briefen (LVIII.) die Lehre zugeschrieben, dass alles Entstehen und Vergehen nur scheinbar ist. Der Uebergang aus der Substanz in die Natur heisst Entstehung, der Uebergang aus der Natur in die Substanz Tod. An und für sich aber findet kein Entstehen und Vergehen statt, sondern nur ein Erscheinen und Verschwinden, indem sich die Materie verdichtet oder verdünnt, ein Wechsel von Bewegung und Ruhe. Alle Veränderung besteht nur darin, dass das Ganze in die Theile übergeht, und die Theile in das Ganze sich umwandeln, während das All das Eine bleibt (*ἑνότητι τοῦ παντός*). Es ist ein Irrthum, wenn die Eltern glauben, sie seien die wirkende Ursache der Erzeugung eines Kindes, da sie sich doch nur leidend als Werkzeug dabei verhalten, wie die Erde bei den Erzeugnissen, die aus ihr hervorwachsen. Es ist daher immer nur die erste Substanz, die allein wirkt und leidet, und Alles in Allem ist, der ewige Gott. Nur durch den Wechsel der Namen und Formen verliert sie das ihr Eigenthümliche mit Unrecht (*ἣ δὴ μόνη ποιεῖται καὶ πάσχει,*

πᾶσι γινομένη πάντα, θεὸς ἀΐδιος, ὀνόμασί τε καὶ προσώποις ἀφαιρουμένη τὸ ἴδιον, ἀδικουμθένη τε.). Aus einem Menschen wird man Gott so, das die Form des Seins sich ändert, nicht aber die Natur, und der Tod ist daher nicht zu beklagen, sondern hoch zu ehren*).

5) Die höhere göttliche Natur des Apollonius bezeichnen auch wundervolle, seine Person betreffende, Ereignisse. Einiges, was sich darauf bezieht, ist schon früher erwähnt worden. Hier verdient besonders noch die ausserordentliche Weise, wie er in das Leben eintrat, und aus dem Leben austrat, beachtet zu werden. Ueber seine Geburt meldet Philostratus (I. 5.): „Als die Zeit der Entbindung herannahte, befahl ein Traum seiner Mutter, auf eine Wiese zu gehen, und Blumen zu pflücken. Hier zerstreuten sich ihre Dienerinnen, und suchten Blumen auf der Wiese, sie selbst aber lehnte sich auf das Gras, und sank in Schlaf. Da bildeten Schwäne, welche die Wiese nährte, einen Chor um die Schlafende, und stimmten, die Fittige nach ihrer Weise hebend, ein gemeinsames Lied an; denn auch ein Hauch des Zephyrus wehte über die Wiese hin. Sie fuhr bei dem Gesange auf, und gebar. Denn jeglicher Schreck leistet Hebammendienst auch vor der Zeit". Auf ähnliche Weise sollte einst Apollo auf Delos unter dem Gesange der Schwäne geboren worden sein, wie Kallimachus seine Geburt besingt (H. in Del. 249. f.). Der weissagende Schwan ist das Symbol Apollos. Was können daher die weissagenden Schwäne, die die Geburt des Apollonius ebenso wie die Geburt des Gottes selbst, welchem sie geweiht sind, verherrlichen sollten, anders bedeuten, als das enge Verhältniss, in welchem Apollonius als ächter Pythagoreer und Diener Apollos zu Apollo stehen sollte, im Allgemeinen dasselbe Verhältniss, das in Beziehung auf Pythagoras die bekannte Sage, dass er ein

*) Mit Recht hat man in den obigen Hauptsätzen, nach welchen alles endliche Sein nur eine Modification der Einen absoluten Substanz ist, die Grundzüge des spinozistischen Systems erkannt. S. Olearius Op. Philostr. T. I. S. 402. Tennemann Gesch. der Philos. Bd. V. S. 206.

Sohn Apollos gewesen sei, nur in einer andern Form bezeichnet? Die Einwohner des Landes nannten den Apollonius einen Sohn des Zeus, da in der Nähe von Tyana eine dem Zeus, als Beschützer des Eides, geweihte Quelle war. Als eine aus der Götterwelt in die Menschenwelt herabgekommene, und von dieser in jene zurückkehrende Erscheinung stellt ihn auch Folgendes dar, was die Landbewohner erzählten, dass bei der Geburt ein Blitzstrahl sich in die Erde zu senken schien, dann sich zum Aether erhob, und in der Höhe verschwand, wodurch eben, wie Philostratus bemerkt, die Götter den Glanz des Mannes, seine Erhebung über alles Irdische, seine Annäherung an die Götter, und was er sonst wirklich war, zeigen und vorbedeuten wollten (I. 5.). Einem so ausserordentlichen Eintritt ins Leben musste, wie es scheint, ein nicht minder ausserordentliches Lebens-Ende entsprechen. Die Erzählungen lauten zwar hierüber verschieden, und es lassen ihn Einige einfach in Ephesus in hohem Alter, aber ungeschwächter Kraft sterben. Es bleibt aber nach Philostratus höchst zweifelhaft, ob man wirklich von seinem Tod sprechen kann. Wie Einige behaupten, bestund sein Lebens-Ende nur darin, dass er in Lindus in den Tempel der Athene ging, und in demselben verschwand. Noch wunderbarer soll er, wie Andere erzählen, in Kreta verschwunden sein. Zur Nachtzeit sei er in den Tempel der Dictynna gekommen, und da ihn die Hunde, die den Tempel bewachten, nicht anbellten, hätten ihn die Vorsteher des Tempels als einen Zauberer und Räuber ergriffen und gebunden, indem sie behaupteten, er habe den Hunden etwas zur Besänftigung vorgeworfen, er aber habe sich um Mitternacht frei gemacht. Dann habe er die, so ihn gebunden hatten, herbeigerufen, um nicht heimlich zu handeln, und sei zu den Thüren des Tempels geeilt, die sich ihm öffneten; als er aber hineingetreten, wären die Thüren wieder zusammengegangen, so wie sie vorher verschlossen gewesen waren, und die Stimme singender Jungfrauen sei daraus hervorgegangen. Der Gesang lautete aber so: „Geh aus der Erde! Geh zum Himmel, geh!“ Wie wenn sie sagten: „Gehe hinauf von der

Erde (VIII. 30)!" Zur Bestätigung dieser wundervollen Sagen bemerkt Philostratus noch, dass er nirgends auf der weiten Erde ein Grab oder angebliches Grab von ihm gefunden habe.

Fassen wir alle diese Züge zusammen, so kann es nur als ein Ausdruck der dem ausserordentlichen Manne gebührenden Ehrerbietung angesehen werden, wenn schon seine Zeitgenossen einen Gott in ihm erblickten. Dass seine Landsleute ihn für einen Sohn des Zeus hielten, ist schon bemerkt worden. Aber auch sonst sehen wir von der hohen Bewunderung, die ihm seine Zeitgenossen allgemein ertheilten, überall die unzweideutigsten Beweise. Auch an solchen Orten, wo er zum erstenmal erscheint, erscheint er als der längst Bekannte, und wer ihn zuvor noch nicht gesehen hatte, erkannte doch in ihm sogleich den ausserordentlichen Mann, der mit keinem andern zu vergleichen war, den Tyaneer, wie er sich selbst am liebsten nannte (VII. 38.). Wie gewöhnlich es schon damals war, ihn Gott zu nennen, erhellt daraus, dass auch diess einer der Anklagepunkte war, über die er sich vor Domitian verantworten musste. Als er nach seiner Vertheidigung vor Domitian sich nach Griechenland begab, und in Olympia erschien, zog er schon durch seine blosse Erscheinung die Augen aller auf sich, als man aber das Vorgefallene genauer erfuhr, kannte die Bewunderung, die man ihm erwies, keine Grenzen mehr, und es fehlte nicht viel, dass man ihn als Gott verehrte. Auf der Wiese, auf welcher er geboren worden war, wurde ihm in der Folge ein Tempel erbaut (I. 5. VIII. 29.)*). Allge-

*) Unter den Briefen des Apollonius findet sich auch ein Schreiben des Kaisers Claudius an den Senat der Stadt Tyana, in welchem der Kaiser sein Wolgefallen darüber bezeugt, dass die Tyaneer ihrem Mitbürger, dem pythagoreischen Philosophen, der in Griechenland mit so edlem Sinne umhergereist sei, und sich um die Jünglinge so sehr verdient gemacht habe, die Ehre erwiesen haben, die guten Männer und wahren Philosophen gebühre (Ep. LIII). Es lässt sich jedoch dieses Schreiben mit der Lebensgeschichte des Apollonius in keinen passenden Zusammenhang bringen, da in derselben der Kaiser Claudius nie in näherer Be-

mein sah man in ihm ein höheres, zum Wohle der Menschheit erschienenes Wesen. Er selbst wollte sich seiner Hauptbestimmung nach als einen mit göttlicher Kraft ausgerüsteten Wohlthäter der Menschen betrachten, wenn er sich unter dem besondern Beistande des Herakles dachte. Wie Athene nach den eigenen Worten des Apollonius (VIII. 7, 10.) für Herakles Sorge trug, weil er gut und ein Retter der Menschen war, so stund ihm selbst, dem Apollonius, wegen seiner Neigung, etwas zum Wohl der Menschen zu thun, Herakles bei. Zu ihm betete er in Ephesus, und als er von ihm unterstützt Ephesus von der Krankheit befreit hatte, wurde dem abwehrenden Herakles ein Tempel in Ephesus gebaut. Was demnach Herakles war, als *Ἀποτρόπαιος*, als *Ἀλεξίκακος* (als derjenige, welchen Zeus, der Vater der Götter und Menschen, dazu erzeugt hatte, Göttern und Menschen des Fluchs Abwehrer zu sein, *ἀρῆς ἀλκτὴρ*, Hesiod im Schilde v. 27.), als *Σωτὴρ*, als ein dem Menschengeschlecht wohlgesinntes göttliches Wesen, als ein Heiland und Erlöser von so vielen Uebeln, die das menschliche Leben drücken*), das war vermittelst des Herakles und an seiner Stelle auch Apollonius.

---

ziehung zu Apollonius erwähnt wird, und Apollonius unter der Regierung desselben noch nicht in Griechenland bekannt geworden zu sein scheint. Schon zur Zeit des Philostratus war eine Sammlung vorgeblicher Briefe des Apollonius in Umlauf. Philostratus selbst erwähnt nicht nur in mehreren Stellen die Briefe des Apollonius (I. 2. 23. 32. VII. 35. VIII. 20), sondern hat auch einige in seine Lebensbeschreibung aufgenommen (I. 15, 24, II. 41, III. 51. IV. 22. 27. 46. V. 2. VI. 29 f. VIII. 7, 2. 27). Die in der noch vorhandenen Sammlung der Briefe des Apollonius (Opp. Philostr. von Olear. I. S. 377 f.) enthaltenen können schon desswegen nicht alle ächt sein, weil nicht alle den Charakter lakonischer Kürze, die Philostratus als Merkmal der Briefe des Apollonius angibt (V. 35), an sich tragen. Schon zur Zeit des Philostratus gab es erdichtete Briefe des Apollonius (VII. 35) und verschiedene Sammlungen (VIII. 20). Zur Vergleichung mit dem Leben des Apollonius sind sie in jedem Falle zu benützen.

*) Vgl. Olearius zu VIII. 7, 10. Buttmann Mythologus Th. I. S. 259. Lactantius identificirt sogar geradezu, mit welchem Grunde ist zweifelhaft, den Apollonius mit dem Herkules Alexicacus *Instit. div. V. 3: tultum est, id putare Apollonium noluisse, quod optaret utique, si posset, quia*

Eine genauere ins Einzelne gehende Zusammenstellung alles dessen, was das Leben des Apollonius merkwürdiges enthält, schien nothwendig, um theils das ganze Bild des Mannes nach den verschiedenen Gesichtspunkten, die dabei zu unterscheiden sind, zur klaren Anschauung zu bringen, theils dadurch die Beantwortung der Frage, welchen Zweck Philostratus bei seiner Lebensbeschreibung gehabt habe, so viel möglich vorzubereiten. Unstreitig muss sich jedem, der das Ganze überblickt, sogleich der Gedanke aufdringen, dass das Leben des Apollonius, wie es Philostratus beschrieben hat, mit dem Leben Christi, sowohl im Ganzen als in einzelnen bedeutenden Zügen, eine so auffallende und unverkennbare Aehnlichkeit hat, dass sich kaum ein anderes Beispiel dieser Art aufweisen lässt, und man muss es sehr natürlich finden, dass man in alter und neuer Zeit dem Schriftsteller geradezu die Absicht zugeschrieben hat, dem Leben Christi das Leben des Apollonius als Parallele zur Seite zu setzen. Was G. Olearius in der Ausgabe der Werke des Philostratus, in der *Praef.* zu der *Vita Apoll.* S. XXXIX., über den Zweck des Philostratus bemerkt, darf als die bis auf jene Zeit allgemein angenommene Meinung betrachtet werden. *Statuunt viri eruditi,* sagt Olearius, *scopum sive Juliae, sive Philostrato, sive utrique propositum eum fuisse, ut Christo Apollonium opponerent, ejusque philosophiam ac mores illius doctrinae et institutis; ut ita sive imperatorem Caracallam, a sacris christianis animo non alienum, alumnis ejus*) mitiorem de iis sententiam ipsi instillantibus,*

---

nemo est, qui immortalitatem recuset, maxime cum eum dicas et adoratum esse a quibusdam, sicut Deum, et simulacrum ejus, sub Herculis Alexicaci nomine constitutum, ab Ephesiis etiam nunc honorari. Non potuit ergo post mortem Deus credi, quia et hominem et magum fuisse constabat, et ideo alieni nominis titulo affectavit divinitatem, quia suo nec poterat nec audebat.

*) Es muss hier Olearius ein Versehen begegnet sein: er konnte nur entweder *praeceptoribus ejus*, oder *alumnis eorum sc. sacrorum christ.* schreiben wollen.

sive alios quoscunque in gentilismi superstitionibus, quarum strenuum ubique se vindicem gerit ac instauratorem Apollonius, confirmarent: quibus magnopere refragandi causam vix esse arbitror. Lag einmal, wie man voraussetzt, eine Parallele mit Christus in dem Sinne des Schriftstellers, so glaubte man auch darüber nicht zweifelhaft sein zu können, dass sie aus einer dem Christenthum feindlichen Opposition hervorgegangen sei. Die Gelehrten der neuesten Zeit, die die Tendenz dieser Lebensbeschreibung aufs neue in Untersuchung zogen, haben entweder nur ein sehr schwankendes Urtheil ausgesprochen, oder sich mit grösserer Entschiedenheit der entgegengesetzten Seite zugewandt, und die dem Philostratus zugeschriebene Absicht für eine der nöthigen Beweise ermangelnde Voraussetzung erklärt. Nur in diesem Sinne weichen die neuesten von Buhle in der Allg. Encycl. von Ersch und Gruber Th. IV. S. 440 f., von Neander Gesch. der chr. Religion und Kirche I. 1. S. 272. und von F. Jacobs in der Uebersetzung der Werke des Philostratus Stuttg. 1828—32 in der Einleitung zu dem Leben des Apollonius Bdchn. II. S. 155. dargelegten Ansichten von einander ab. „Schwerlich hatte Philostratus," urtheilt Buhle a. a. O. S. 444. „bei seinem Werke über Apollonius die muthwillige oder boshafte Absicht gegen die Christen, die ihm von vielen Neuern, vornehmlich auf Veranlassung des Missbrauchs, welchen Hierokles von der Geschichte des Apollonius gemacht hat, beigemessen worden. Sie ist ihm um so weniger zuzutrauen, da Christus vom Kaiser Alexander Severus, an dessen Hofe Philostratus lebte, unter den eigensten und heiligsten Penaten verehrt wurde. Ueberdem haben die vorerwähnten Umstände aus dem Leben des Apollonius mit einigen im Leben Christi doch nur allgemeine und entfernte Aehnlichkeit, wobei auch der Wunderglaube und die Wundersucht des Zeitalters des Apollonius überhaupt zu berücksichtigen sind. Eine Menge anderer Umstände aus jenem sind von diesem wiederum so verschieden, dass sie wahrlich in einer Parodie des Lebens Christi höchst unzweckmässig angebracht wären. Uebrigens da die Lebensgeschichte Christi am Hofe des Kaisers Alexan-

der Severus von einer Seite bekannt war, welche diesen selbst zur Anbetung desselben bewog, könnte vielleicht Philostrat es darauf angelegt haben, gewisse Aehnlichkeiten in den Begebenheiten und dem Charakter des ebenfalls von jenem Regenten verehrten Apollonius mit dem Leben und den Thaten Christi anzudeuten: sei es, dass er die Data schlechthin ersann, oder die etwa in den Nachrichten vorkommenden nach dieser seiner geheimen Absicht modelte und hervorhob." Noch bestimmter behauptet Jacobs, auf das Urtheil Neanders sich stützend, die Beschuldigung, das Werk des Philostratus sei in der gehässigen Absicht geschrieben, dem Christenthum zu schaden, ermangle eines historischen Grundes so durchaus, dass es genügen könnte, sie geradezu abzuläugnen. So unwahr es sei, dass sich Apollonius zu einem Nachahmer Jesu und seiner Apostel aufgeworfen habe, ebenso unbegründet sei es, dass sein Biograph ihn nach Jesu Muster gebildet, und die Absicht, dem Christenthum zu schaden, allzupartheiisch verrathen habe. Nach einem Beweise dieser Anklage sehe man sich vergeblich um. Dagegen sage einer der neuesten Geschichtschreiber der christlichen Lehre der Wahrheit gemäss, es lasse sich in Philostratus' Leben des Apollonius eine polemische Beziehung auf das Christenthum nicht nachweisen, da doch die Veranlassungen nicht fehlten, feindselige Bemerkungen gegen das Christenthum einfliessen zu lassen. Nur soviel könne man vielleicht sagen, dass Philostratus, wie andere Heiden jener Zeit, indem er das Bild eines Heroen der alten Religion ausmalte, dadurch dem sinkenden Cultus einen neuen Schwung zu geben gesucht habe. Diese Vermuthung sei, bemerkt Jacobs, dem Geiste der Zeit angemessen, wenn aber derselbe Gelehrte sich minder parteilosen Vorgängern zuneigend beifüge: es könne auch sein, dass Philostratus die Absicht gehabt habe, den Apollonius Christo entgegenzustellen, und dass ihm das, was er von den Wundern Christi gehört habe, zu manchen Zügen seiner Dichtung Veranlassung gegeben, so tragen wir desto weniger Bedenken, ihm unsere Beistimmung zu versagen, da er selbst mit der eines Geschicht-

forschers und Lehrers der Religion würdigen Wahrheitsliebe hinzusetze, es finde sich in dem Werke des Sophisten keine so hervorstehende Beziehung dieser Art, dass sich die geäusserte Vermuthung wirklich beweisen liesse. Ich kann auch dieses Urtheil nur für ein schwankendes, nicht hinlänglich begründetes halten. Soll eine so hervorstehende Beziehung, die die Vermuthung zur Gewissheit erheben würde, nur desswegen vermisst werden, weil der Schriftsteller nicht mit klaren Worten die vorausgesetzte Absicht als die wirkliche Tendenz seines Werks angibt, so ist doch unläugbar daraus noch nicht zu schliessen, dass er eine solche Absicht überhaupt nicht gehabt habe. Es lässt sich ja leicht denken, dass er Gründe hatte, die eigentliche Absicht nicht selbst unmittelbar auszusprechen, sondern vielmehr jeden, der Interesse für die Sache hätte, aus dem ganzen Inhalt und Charakter seiner Darstellung errathen zu lassen. Wir werden daher, da der Verfasser selbst nicht für gut gefunden hat, uns nähere Auskunft zu geben, immer wieder auf das vor uns liegende Werk selbst zurückgewiesen, und nur aus der Beschaffenheit desselben kann, neben der genauen Berücksichtigung alles dessen, was die Zeitgeschichte darbietet, über den Grad der Wahrscheinlichkeit, mit welchem die Frage, um die es sich handelt, entweder zu bejahen oder zu verneinen ist, ein begründetes Urtheil gefällt werden. Einen solchen Versuch zu machen, und die überhaupt noch nie genauer erörterte Frage in dem angegebenen Sinne etwas ausführlicher zu behandeln, scheint der Mühe nicht unwerth.

Eine bestimmte auf das Christenthum sich beziehende Absicht ist unstreitig dem Schriftsteller mit um so grösserer Wahrscheinlichkeit zuzuschreiben, je wahrscheinlicher anzunehmen ist, dass sein Werk nicht blos einen rein historischen Charakter an sich trägt, sondern mehr oder minder das Erzeugniss einer freien Darstellung ist. Je weniger es das objectiv Gegebene ist, das den Schriftsteller zu einer historischen Darstellung veranlasst, desto mehr muss es eine frei aufgefasste Idee sein, die aus seinem Werke hervorleuchtet. Von dieser

Frage scheint mir daher jede Untersuchung über die Tendenz der philostratischen Lebensbeschreibung ausgehen zu müssen, und es ist ganz natürlich, dass uns auch hierüber dieselbe Verschiedenheit der Meinungen begegnet, die über die Hauptfrage selbst stattfindet. Am wenigsten will Meiners (Beitrag zur Geschichte der Denkart der ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt, in einigen Betrachtungen über die neuplat. Philosophie. Leipz. 1782. S. 17 f. Vgl. Gesch. des Urspr. Fortg. u. Verfalls der Wissensch. Th. I. 1781. S. 258. f.) den historischen Charakter des philostratischen Werks in Anspruch genommen wissen. Es sei falsch, dass die neuern Platoniker dem Pythagoras, Apollonius, und sich selbst Wunder angedichtet haben, um dadurch das Ansehen des Christlichen zu schwächen. Die Zeugnisse älterer und späterer Geschichtschreiber beweisen, dass nicht Philostratus zuerst seinen Helden in einen heiligen Wunderthäter umgeschaffen, sondern dass man den Apollonius allgemein für einen Götterfreund gehalten, und das von ihm geglaubt habe, was sein Lebensbeschreiber von ihm erzählt. Schon im Zeitalter des Apulejus sei Apollonius wegen seiner Wunder so berüchtigt gewesen, dass er von mehreren als ein Magus angeklagt wurde, gegen welche Beschuldigung Philostratus ihn sehr lebhaft vertheidige. Einer Ehre, wie die Kaiser Alexander Severus und Aurelian dem Apollonius erwiesen, würde der kappadocische Schwärmer nicht gewürdigt worden sein, wenn seine Wunder nur in einem vielleicht damals schon vergessenen Buche eines Sophisten enthalten gewesen wären. Auch aus andern Gründen lasse sich darthun, dass Philostratus keine Lebensumstände und Thaten des Apollonius erdichtet, sondern ohne Verfälschung und Uebertreibung alles so niedergeschrieben habe, wie er es entweder in der Handschrift des Damis und andern Urkunden, oder auch in allgemeinen Gerüchten vor sich fand. Auch Buhle a. a. O. S. 443 widerspricht der Meinung, dass die Geschichte des Apollonius ein blosser Roman, oder eine feindselige Parodie der Lebensgeschichte Christi sei. Seine historische Existenz lasse sich ausser allen Zweifel setzen, und auch bei den Legenden, die das Werk des Philo-

stratus von ihm enthalte, liegen wirkliche Thatsachen zum Grunde. Dass im ersten Jahrhundert nach Christi Geburt ein hochberühmter neu-pythagoreischer Fanatiker, Apollonius aus Tyana, lebte, der sein Zeitalter pythagorisiren wollte, seinen philosophischen Grundsätzen und der bei den Griechen und Römern damals herrschenden, aus dem Morgenlande stammenden Denkart gemäss, nicht nur an Astrologie, Theurgie, Magie und Nekromantie glaubte, sondern auch sich selbst durch ungewöhnliche Verhältnisse und Verbindungen bei exaltirter Phantasie den Besitz solcher geheimer Wissenschaft und Kunst zutraute; dann, anfangs vielleicht Betrogener, zum eitlen anmaassenden aber verschmitzten Betrüger und Gaukler wurde; bald durch seine Reisen, Abenteuer, Prophezeiungen, vermeinte Wunder und andere Blendwerke allgemeines Aufsehen und Staunen erregte, das erhelle unläugbar aus den zahlreichen Tempeln, Altären, Bildsäulen, die ihm in so vielen Städten, besonders Kleinasiens und Griechenlands, errichtet waren, gleichsam wie einem Gotte, der sich zu der Menschheit herabgelassen habe. Doch gehe Meiners in der zuvor angeführten Behauptung zu weit. Damit vertrage sich schon die rhetorisch gekünstelte, lobrednerische, alles zum Ausserordentlichen und Romantisch-wunderbaren erhöhende Manier, im Geschmacke der Rhetoren und Sophisten des zweiten und dritten Jahrhunderts nach Christi Geburt, auf keine Weise, die in Philostratus Biographie des Apollonius zu anstössig sei, als dass man unbefangen ihn für einen treuen Berichter blos dessen, was er von andern irgend glaubhaften Gewährsmännern vernahm, halten möchte. Es kommen in der Biographie Umstände vor, die der wahren Geschichte widerstreiten, grobe Anachronismen u. dergl. Sie seien Erfindungen des Philostratus, um seine Geschichte auszuschmücken, die sich selbst als solche, und nebenbei die nicht sehr gründliche historische Kenntniss ihres Urhebers verrathen. Mit strenger Genauigkeit lasse sich freilich gegenwärtig nicht mehr der eigene erdichtete Beitrag des Philostratus zur Geschichte des Apollonius abscheiden, da die Werke der ältern Vorgänger, die er als Quellen benützte,

für uns verloren sind. Dass er jedoch das Wahre der Geschichte zum grossen Theil in einen Roman umgebildet habe, falle in die Augen. Dagegen glaubt Jacobs a. a. O., die zweite auf dem Werke des Philostratus lastende Anklage, dass es ein Gewebe von absichtlichen Erdichtungen sei, noch entschiedener als jene erste zurückweisen zu müssen. Der Beweis müsse dem Ankläger zugeschoben werden, der ihn in dieser Ausdehnung zu führen, kaum möglich finden dürfte. Auch in dieser Anklage beziehe sich der grössere Theil auf die dem Apollonius angedichteten Wunder und die ausserordentlichen Gaben, die ihm von seinem Biographen beigelegt werden. Was Buhle der von Meiners gegebenen Rechtfertigung entgegensetze, entkräfte sie nicht. Die sophistisch-rhetorische Art des Stils entziehe der Glaubwürdigkeit eines Werkes nichts, dessen Bestimmung es eben war, den rohen Materialien, die der Bearbeiter vorfand, eine zierlichere Form zu geben, der Vorwurf von historischen Unrichtigkeiten und Anachronismen sei grösstentheils durch wahrscheinliche Gründe entkräftet worden, und von dem, was etwa noch übrig bleibe, werde nie dargethan werden können, dass es Philostratus zum Schmuck der Erzählung erfunden, und nicht vielmehr in seinen Quellen vorgefunden habe. Von dieser Voraussetzung aus will Jacobs auch jene erstere, die Beziehung zum Christenthum betreffende, Anklage durch folgende Bemerkungen beseitigen: die Biographie des Philostratus sei auf die Denkschriften des Damis gebaut, aus ihnen habe er also auch das genommen, worin Apollonius Christo zu gleichen scheine; dass man aber, als Damis das Leben und die Wunder seines Helden beschrieb, in der römischen Welt Christi Wundern ein solches Gewicht beigelegt habe, dass es nöthig geschienen, ihnen die falschen Waffen absichtlichen Truges entgegenzusetzen, möchte kaum zu erweisen sein. Wurden ja doch ähnliche Dinge von Pythagoras zu einer Zeit erzählt, wo an eine solche Absicht als Nothwehr noch gar nicht zu denken war. So schwankend und unbestimmt sind auch über diesen Punkt die Ansichten der neuesten Schriftsteller, die diesen Gegenstand berührt haben, sie gleichen sich immer wieder,

wenn sie auch zu divergiren scheinen, in der Allgemeinheit und Unsicherheit des Urtheils mit einander aus. Wie schwer ist es, wenn man die sophistisch-rhetorische Form des Ganzen nicht läugnen kann, zwischen Form und Materie eine sichere Grenzlinie zu ziehen, wie ungenügend die Antwort, wenn man von Philostratus immer wieder auf die von demselben benützten Quellen zurückgewiesen wird, ohne darüber Auskunft zu erhalten, wieweit, was Philostratus in seinen Quellen vorgefunden, und treu wiedergegeben haben soll, Glauben verdient oder nicht *)!

---

*) Dieselbe schwankende Unsicherheit begegnet uns beinahe überall, wo von Philostratus und seinem Apollonius die Rede ist. Man vgl. in dieser Beziehung noch die Urtheile von Tiedemann Geist der specul. Philosophie Bd. III. S. 108. Tennemann Gesch. der Philos. Bd. V. S. 198. Tzschirner der Fall des Heidenthums S. 460 f. Nach Tiedemann ist Apollonius Schwärmer und Charlatan, und Philostratus nicht der Mann, dessen Aussage Begebenheiten solcher Art zu erhärten vermag. Hass gegen Christum darf man jedoch nicht voraussetzen, denn zur Zeit, da die christliche Religion eben entstand, und ausser Palästina wenig bekannt war, konnte solch' ein Hass noch nicht stattfinden. Nach Tennemann war Apollonius zwar ein Schwärmer, aber kein Wunderthäter, und der grösste Theil des Wunderbaren in seinem Leben ist eine Erdichtung, welche vielleicht einen frommen Betrug zum Grunde hat. „Ein ausserordentlicher Mann, der übernatürliche Dinge verrichtet, sein ganzes Leben hindurch als unter dem besondern Schutze einer Gottheit stehend sich beweiset, einen besondern Ruf von Frömmigkeit zu erhalten weiss, die religiöse Verfassung bestehen lässt, die Tempel, Orakel und Priester in ihrem Ansehen befestigt; ein solcher Mann musste in jenen Zeiten eine erwünschte Erscheinung sein, weil er allein die wankende Priesterherrschaft von dem gänzlichen Verfalle zu retten vermochte. Wie hätten die Priester der Versuchung widerstehen können, einen solchen Mann auch nach seinem Tode ganz zu dem Werkzeuge ihrer Absichten zu machen. Ist nun der Sammler ein Mann ohne durchdringenden Verstand, ohne kritischen Prüfungsgeist, ohne philosophischen Sinn, wie sich Philostrat genugsam verräth (!), so darf man aus solchen Quellen und auf einem solchen Wege nichts, als einen abenteuerlichen Roman erwarten.“ Gewiss ist also im Grunde nur, dass ein arger Betrug im Spiele ist, wem er aber eigentlich zur Last fällt, weiss man nicht. Auch Tzschirner, der im würdigern Tone von Philostratus und Apollonius spricht, bleibt nur bei dem allgemeinen Urtheil stehen, dass die Lebensbeschreibung des Apollonius ein idealisirendes Gemälde ist, das den

Mir scheint es, wenn ich hier sogleich nach dem Eindrucke des Ganzen meine Ansicht aussprechen darf, keinem Zweifel zu unterliegen, dass das Werk des Philostratus eine durchaus idealisirende Darstellung enthält, deren historische Grundlage auf sehr Weniges zu beschränken ist. In dem ganzen Werke spricht sich die Tendenz, zum Lobe des Helden von allen Seiten alles zusammenzudrängen, was dem Gemälde den Reiz des Ausserordentlichen und das Gepräge des Idealischen geben kann, zu unverkennbar aus, als dass sie geläugnet werden kann *). Man nehme vor allem den ganzen Inhalt des dritten Buchs, die Beschreibung der indischen Weisen, die eine so wichtige Stelle des Ganzen einnimmt, und urtheile, ob wir hier mit Ausnahme der Lehren, die wir nach unserer, aus andern Quellen geschöpften, Kunde von Indien, als Bestandtheile der indischen Religion und Philosophie anzusehen berechtigt sind, Geschichte oder Dichtung vor uns haben. Dass der Verfasser in dem naturhistorischen und geographischen Theile seines Werks ältere Schriftsteller, insbesondere die Werke eines Ktesias, Megasthenes, Agatharchides und anderer für seinen Zweck benützt hat, ist ohnedies Thatsache. Welchen Anspruch auf historische Glaubwürdigkeit kann ferner die ganze Reihe des Ausserordentlichen und Wundervollen machen, mit welchem das Leben des Apollonius in so reichem Maasse ausgestattet ist, da der Schriftsteller zugleich der einzigen Voraussetzung, die solchen Handlungen und Ereignissen einen Schein von Realität übrig lassen könnte, dem Gedanken an Magie und Theurgie, überall aufs Angelegentlichste widerspricht? Wir haben demnach keine andere Wahl, als nur diese, entweder die von dem Schriftsteller erzählten Wunder gegen die ausdrückliche Erklärung desselben für blosse Werke

---

Zweck hatte, durch die Schilderung eines gefeierten Mannes der Vorzeit den alten Glauben aufrecht zu halten und zu heben.

*) Wie mit dieser Tendenz des Werkes auch die, einen in sich geschlossenen Cyklus bildenden, Reisen des Apollonius zusammenhängen, ist schon oben bemerkt worden. S. S. 83.

der magischen Kunst zu halten, oder sie nach dem für solche Erzählungen allgemein angenommenen Maasstab zu beurtheilen, und ihnen somit die historische Realität abzusprechen. Das Hauptgewicht muss jedoch unstreitig auf denjenigen Theil des Werks gelegt werden, in welchem Apollonius als mithandelnde Person in Begebenheiten verflochten ist, mit welchen wir aus der Geschichte jener Zeit näher bekannt sind. Hier, wenn irgendwo, muss es sich zeigen, ob wir ihn wirklich für die historische Person zu halten berechtigt sind, die er gewesen sein soll. Denn je bedeutender die politische Rolle ist, die Philostratus seinen Helden in der Geschichte der römischen Imperatoren jener Zeit spielen lässt, desto gegründeter ist die Voraussetzung, die Historiker jener Periode werden uns irgend eine Kunde über ihn mitgetheilt haben. Allein davon finden wir das gerade Gegentheil. Der Mann, der schon unter Nero in Rom Aufsehen erregte, und in bedeutende Verbindungen kam, der auf Vespasian und Titus einen so wichtigen, für das Wohl des Reichs entscheidenden, Einfluss erhielt, ihr vertrauter Freund und politischer Rathgeber, so zu sagen, die Seele ihrer Regierungen war, der unter Domitian eine gerichtliche Untersuchung zu bestehen hatte, deren Erfolg mit der sonstigen Weise des Tyrannen den auffallendsten Contrast bildete, und eben desswegen, als die Kunde davon nach Griechenland kam, ganz Griechenland in Erstaunen setzte, der endlich selbst zur Erhebung Nerva's auf den römischen Kaiserthron mitwirkte, eben dieser Mann, der schon wegen seiner übrigen Celebrität kaum von einem Schriftsteller jener Zeit mit Stillschweigen hätte übergangen werden sollen, ist einem Tacitus und Sueton und allen gleichzeitigen Schriftstellern so völlig unbekannt, dass sie uns nicht einmal seinen Namen nennen, was um so mehr auffallen muss, da doch Philostratus, was die historischen Begebenheiten jener Zeit betrifft, selbst in einzelnen Nebenumständen mit jenen Geschichtschreibern übereinstimmt. Unter den Historikern ist es erst der späte Dio Cassius, der den Apollonius erwähnt. Er schliesst seine Geschichte der Regierung Domitians (LXVII. 18) mit dem wun-

dervollen Ereigniss, das auch Philostratus (VIII. 36) erzählt, dass ein gewisser Apollonius von Tyana an demselben Tage und zu derselben Stunde, in welcher Domitian ermordet wurde, in Ephesus, oder an einem andern Orte, vor dem versammelten Volke dem Stephanus die Worte zugerufen habe: *Καλῶς Στέφανε, εὖγε Στέφανε, παῖε τὸν μιαιφόνον! Ἔπληξας, ἔτρωσας, ἀπέκτεινας!* Diess sei wirklich so geschehen, wenn es auch tausendmal nicht geglaubt werde. Denselben Apollonius aus Tyana erwähnt Dio Cassius LXXVII. 18 als einen Magier, der unter Domitian geblüht habe. Von der grossen politischen Bedeutung aber, die Apollonius unter Vespasian und Titus gehabt haben soll, findet sich nicht die geringste Spur, und der Ausdruck, mit welchem Dio Cassius ihn bezeichnet (*Ἀπολλώνιός τις Τυανεύς*), gestattet nicht einmal, auf eine solche zu schliessen. Ja, nicht einmal bei andern Schriftstellern geschieht des Mannes, der schon im ersten Jahrhundert die ganze römische Welt mit dem Ruf seines Namens erfüllt haben soll, irgend eine Erwähnung vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Erst Lucian und Apulejus, die dem Philostratus schon ziemlich nahe stehen, nennen einen Apollonius aus Tyana, der sich durch Magie bekannt machte. Allein, kann man hier einwenden, Philostratus selbst beruft sich ja in dem Eingange seines Werkes, wo er über die bei seiner Lebensbeschreibung benützten Quellen Rechenschaft gibt, auf ältere Schriftsteller, die sogar eigene Werke über Apollonius verfasst haben. Der vertrauteste Jünger des Apollonius selbst, der stete Begleiter desselben, der Jolaus aller seiner Kämpfe, wie er VII. 10 genannt wird, hinterliess eine Denkschrift, in welcher er die Reisen seines Lehrers, an welchen er selbst Theil genommen hatte, seine Gedanken und Reden, und was er weissagend gesprochen, aufgeschrieben hatte. Ausserdem gab es eine Schrift des Maximus aus Aegae, die alles umfasste, was Apollonius in Aegae gethan hatte, und vier Bücher, die Möragenes über Apollonius geschrieben hatte. Unter diesen Gewährsmännern scheint mir gerade derjenige, gegen welchen man gewöhnlich kein grosses Misstrauen hegt, Damis, sehr zweifelhafter Natur

zu sein *), denn gerade bei ihm wird die Streitfrage, um die es sich hauptsächlich handelt, was bei dem Werke des Philostratus zur Materie oder zur Form zu rechnen sei, auf die äusserste Spitze gestellt. So lange wir nicht im Stande sind, zwischen Materie und Form eine bestimmte Grenzlinie zu ziehen, kann auch die Möglichkeit nicht geläugnet werden, dass auch schon das Vorgeben des Philostratus, er habe die Materialien seiner Lebensbeschreibung aus den von Damis hinterlassenen Aufsätzen genommen, und diese blos in eine bessere Form gebracht, woran es der Ninivite noch habe fehlen lassen (I. 3), zur blossen Einkleidung zu rechnen ist. Setzen wir einmal voraus, Philostratus habe statt einer wahren Geschichte eine grösstentheils erdichtete gegeben, dabei aber die Absicht gehabt, der Dichtung den Schein der Wahrheit zu geben, so brachte es eben diese Absicht von selbst mit sich, dass er sich auf einen Gewährsmann berief, gegen dessen Glaubwürdigkeit, wie er ihn darstellte, nicht wohl eine gegründete Einwendung erhoben werden zu können schien. Wer konnte sich zu dieser Rolle besser eignen, als ein Jünger und Begleiter des Apollonius selbst, ein Zeuge aller seiner Reden und Thaten? Sollte überdiess dieser Voraussetzung zufolge auch eine von Philostratus beabsichtigte Parallele zwischen Apollonius und Christus nicht unwahrscheinlich sein, wie leicht lässt sich denken, dass er gerade diesen Damis den Jüngern Jesu, die als seine steten Begleiter, und als Zeugen seiner Reden und Thaten, sein Leben beschrieben hatten, zur Seite stellen wollte? Was Philostratus (I. 19) über ihn bemerkt, er habe den Apollonius wie

*) Bohlen, nach dessen Vermuthung vielleicht schon die Beschreibung von Damis ein compilirter Roman war, bemerkt: der Name Damis sei wenigstens ein stehender Typus, wenn etwas über Indien berichtet werde: bei Strabo unterhalte sich Onesikritus mit einem Mandanis, Porphyr nenne den Damadamis, mit welchem Bardesanes Umgang gepflogen, wieder spiele derselbe Held Dandamis eine Sophistenrolle beim Palladius. Bei den Indern sei Damas, oder Dama, ein gewöhnlicher Name, der um so besser Stereotyp für einen Gymnosophisten wurde, da er einen Bezähmer der Sinne anzeige. Das alte Indien Th. I. S. 73.

einen Gott betrachtet, und sei immer um ihn gewesen, habe an Weisheit zugenommen, und was er vernahm, in seinem Gedächtniss aufgefasst: der Vortrag des Assyriers sei mittelmässig gewesen, denn es habe ihm die rednerische Ausbildung, als einem unter Barbaren erzogenen Manne, gemangelt, aber die täglichen Beschäftigungen und Unterhaltungen aufzuschreiben, und was er hörte oder sah, darzustellen, und Denkschriften darüber zu entwerfen, dazu sei er vollkommen geschickt gewesen, und habe dies besser, als sonst jemand geleistet; in allen diesen Zügen könnte man gar wohl eine der Individualität der Jünger Jesu ganz entsprechende Charakteristik finden. In jedem Falle scheint mir dieser Damis, der uns nur aus der Lebensbeschreibung selbst bekannt ist, hier aber freilich, wie es scheint, recht absichtlich beinahe zu Allem zugezogen, und in alle Geheimnisse eingeweiht wird, eine ziemlich apokryphische Person zu sein, und die Bemerkung des Philostratus selbst (I. 3), ein Verwandter des Damis habe diese Denkschriften, die vorher nicht bekannt waren, in die Hände der Kaiserin Julia gebracht, kann eher Verdacht erwecken, da sie das Aussehen hat, der Verfasser wolle sich voraus gegen Zweifel verwahren, die gegen die Glaubwürdigkeit eines so wenig bekannten Gewährsmannes etwa geltend gemacht werden konnten *). Was die beiden andern von Philo-

*) Einige Bemerkungen über die Glaubwürdigkeit des Philostratus finden sich auch bei Hug, Einl. in die Schriften des N. T. 3te Ausg. Th. I. S. 14. Hug spricht zum Beweise der Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Schriftsteller von mehreren Beispielen von Betrügern, die auf dem Wege der Geographie entdeckt worden seien. Auch grössere und unterrichtete Schriftsteller lassen sich zuweilen auf dergleichen Unrichtigkeiten betreten. Selbst an Virgil und Livius seien solche Uebereilungsfehler gerügt worden. Aber besonders angenehm habe ehemals den Christen die Bemerkung sein müssen, die in dieser Hinsicht über das Leben des Apollonius von Tyana gemacht werden könne. Philostratus habe eine Schilderung der berühmten Stadt Babylon zum Besten gegeben, an der zur Zeit kein wahres Wort mehr war, da Babylon einsam und beinahe wüste lag, nachdem Seleucia schon lange seinen Glanz verschlungen hatte. Ferner ver-

stratus genannten Schriftsteller betrifft, so muss hier sogleich auffallen, dass gerade derjenige, gegen dessen Auctorität Philostratus ausdrücklich protestirt, Möragenes, unter den drei Ge-

---

wechselte Philostratus das Volk von Sparta und die Lacedämonier, wie vormals, wo sie noch mit einander Einen Staat bildeten. Er gebe Sparta noch für einen Freistaat aus, da es schon unter römischer Herrschaft war, und nur noch die sogenannten Eleutherolakonen, getrennt von Sparta, durch die Gnade Augusts freie Männer blieben. Können das wohl Nachrichten von einem Augenzeugen und von einem Zeitgenossen sein? Zeige sich hier nicht, dass diese Commentare des Damis ein unredliches Vorgeben sind. und dass der Verfasser dieser Biographie keineswegs aus jenen gleichzeitigen Quellen arbeitete, deren er sich rühmt? — Das erstere Beispiel ist allerdings ein auffallender Anachronismus, nur könnte derselbe eben so gut dem Damis, als dem Philostratus zur Last gelegt werden. Sollen wir aber wirklich glauben, dass ein so gut unterrichteter und mit dem Orient so genau bekannter Schriftsteller, wie Philostratus war, von dem damaligen Zustand Babylons so wenig wusste, dass er da, wo damals nur noch Ruinen waren, sich noch die Stadt in ihrer alten Grösse und Herrlichkeit dachte? Ich kann daher, so sehr ich in der aus diesem Beispiel gezogenen Folgerung im Allgemeinen mit Hug übereinstimme, hier nur einen vom Schriftsteller absichtlich begangenen Anachronismus sehen, wovon mir die Gründe ziemlich nahe zu liegen scheinen. Theils konnte für die alten Magier, mit welchen eigentlich Philostratus seinen Apollonius in Babylon zusammenbringen will, nur das alte Babylon passen, theils brachte es überhaupt die ganze Anlage des Werks mit sich, den Helden desselben, der die schönste Blüthe der alten Religion und Philosophie darstellen sollte, so viel möglich in dem noch unversehrten Glanze der alten heidnischen Welt auftreten zu lassen. Darin liegt aber zugleich von selbst, dass sich Philostratus so offenbare Fictionen nicht hätte erlauben können, wenn es nicht seine Absicht gewesen wäre, ebendadurch selbst einen Wink über den aus Wahrheit und Dichtung gemischten Charakter seines Werks zu geben. Das zweite von Hug angeführte Beispiel scheint mir gar nichts Beweisendes zu enthalten. Ohne Zweifel meint Hug die Stelle IV. 33 (nicht IV. 2, wie falsch citirt ist). Hier wird erzählt: während der Abwesenheit des Apollonius in Lacedämon sei ein Brief des Kaisers an die Lacedämonier gekommen, worin sie gescholten wurden, über die Schranken ihrer Freiheit hinaus zu freveln. Diese Vorwürfe hatten ihnen Verläumdungen des Präfekten von Hellas zugezogen. Hierüber waren die Lacedämonier in Verlegenheit, und Sparta war mit sich selbst uneinig, ob sie den Zorn des Kaisers durch Bitten abwehren, oder mit Stolz antworten sollten. Wie soll nun aber hierin eine

währsmännern der einzige ist, welchen wir auch anderswoher kennen. Origenes erwähnt ihn Contra Cels. VI. 41, wo von der Behauptung des Celsus die Rede ist, dass die Magie nur gegen ungebildete und sittlich verdorbene Menschen etwas vermöge, nicht aber gegen Philosophen, die sich eine gesunde Diät angelegen sein lassen. Wer sich darüber belehren wolle, fährt Origenes fort, ob auch Philosophen dem Einfluss der Magie zugänglich sind, oder nicht, lese die Denkwürdigkeiten, die Möragenes über Apollonius von Tyana, der zugleich Magier und Philosoph war, geschrieben habe. Möragenes, der nicht Christ, sondern Philosoph war, melde in denselben, es haben sogar einige nicht unbedeutende Philosophen dem Einfluss der Magie des Apollonius nicht widerstehen können, als sie zu ihm, als einem Zauberer, kamen, und namentlich habe er, wie er glaube, den Euphrates erwähnt und einen gewissen Epikureer. Auch Origenes kannte demnach einen Möragenes, der über Apollonius geschrieben hatte, aber wir erfahren nun aus dem Zeugnisse des Origenes zugleich, warum Philostratus in seinem Vorwort ausdrücklich bemerkt, man dürfe sich in Hinsicht der Nachrichten über Apollonius nicht an Möragenes halten, welcher zwar vier Bücher über Apollonius geschrieben, aber vieles von ihm nicht gewusst (oder irrig aufgefasst) habe.

---

unrichtige Vorstellung von den damaligen politischen Verhältnissen Sparta's liegen? Unrichtig ist vielmehr die Behauptung Hugs, dass unter römischer Herrschaft nur noch die sogenannten Eleutherolakonen, getrennt von Sparta, freie Männer blieben. Was August den sogenannten Eleutherolakonen bewilligte, bestand nur darin, dass die 24 lakonischen Städte, die unter dem Namen Eleutherolakonen eine gewisse Unabhängigkeit erhielten, nun auch von den Gesetzen Sparta's ganz losgebunden, ihren eigenen folgten, und einen kleinen Bundesstaat für sich bildeten. Paus. III. 21, 6. O. Müller Dorier Th. II. S. 22. Aus dem Namen der Eleutherolakonen darf jedoch keineswegs geschlossen werden, dass nicht auch Sparta eine gewisse Unabhängigkeit, denselben Schein von Autonomie hatte. Höchstens also könnte man sagen, Philostratus hätte die Spartaner nicht zugleich Lacedämonier nennen sollen. Wer wird aber diess befremdend finden? Ganz gemäss den Verhältnissen jener Zeit spricht Philostratus von einem ἄρχων, d. h. einem Proconsul von Achaia.

Möragenes nämlich hatte nach Origenes den Apollonius als Magier und Zauberer geschildert, und wenn nun eben diese dem Apollonius gemachte Beschuldigung der Magie es ist, von welcher Philostratus den Helden seiner Geschichte wiederholt und aufs Angelegentlichste zu reinigen und freizusprechen sucht, so liegt hier klar vor Augen, dass Philostratus aus Apollonius etwas ganz anderes gemacht hat, als er nach dem Zeugniss älterer Schriftsteller gewesen sein soll. Diesen galt er vorzugsweise als Magier, wie er auch durchaus genannt wird, und was sie Ausserordentliches von ihm zu erzählen wussten, wie namentlich die von Dio Cassius gemeldete Scene, wurde von ihnen nur als Wirkung der Magie genommen, Philostratus aber wollte ihn nicht als Magier erscheinen lassen, er konnte ihn daher nur als einen Weisen schildern, der die ausserordentliche Kraft, die ihn auszeichnete, nur einer ihn auf eine höhere, übermenschliche Stufe erhebenden Philosophie zu verdanken hatte, er musste ihn also mit Einem Worte idealisiren, und wir sehen hier deutlich den Anfangspunkt, von welchem die ganze Darstellung des Philostratus ausgegangen ist. Diese Tendenz gibt ja überdiess Philostratus selbst auf eine ziemlich unzweideutige Weise zu verstehen, wenn er sein Vorwort über seine Vorgänger, und die von ihm benützten Quellen, im Gegensatz gegen Möragenes, mit den Worten schliesst: „Möge diese Schrift dem Manne, von dem sie handelt, Ehre, und den Wissbegierigen Nutzen bringen! Gewiss werden sie daraus erfahren, was sie noch nicht wissen!“ Während die einen diess, die andern jenes von ihm rühmen, hatte Philostratus zuvor bemerkt, die meisten nur einen Magier in ihm sehen, sei er dadurch verläumdet, und ihm grosses Unrecht gethan worden *).

*) Tennemann, Gesch. der Philos. Bd. V. S. 202. nimmt von der oben bemerkten Tendenz Veranlassung zu dem Vorwurf, dass in der ganzen Lebensbeschreibung des Philostrat gar keine Einheit sei. „Hätte Philostrat die Absicht gehabt, zu zeigen, Apollonius sei ein Zauberer oder Magier gewesen, so hätte er seine Absicht vollkommen erreicht. Aber seine Lebens-

Es ist demnach nicht wohl zu bezweifeln, dass der Held der philostratischen Lebensbeschreibung wirklich eine historische Person ist, ein Magier, der in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts lebte, und hauptsächlich unter Domitian Aufsehen erregte, wie namentlich der von Dio Cassius erzählte Vorfall beweist. Es darf diess mit um so grösserer Wahrscheinlichkeit angenommen werden, da ja überhaupt Magier und Theurgen dieser Art in jenem Zeitalter keine seltene Erscheinung waren. Ein für unsern Zweck besonders beachtenswerthes Seitenstück zu dem Leben des Apollonius haben wir in Lucians Pseudomantis oder Alexander von Abonoteichos. In der Schilderung, die Lucian von ihm gibt, lassen sich sogleich einige Züge bemerken, die eine auffallende Aehnlichkeit mit dem Apollonius des Philostratus zeigen. Wie Philostratus schon I. 6 nicht blos die geistigen Vorzüge, sondern auch die ausgezeichnete, aller Augen auf sich ziehende Schönheit seines Helden rühmt, und auch sonst wiederholt auf den ausserordentlichen Eindruck seiner äussern Erscheinung aufmerksam macht, so hebt auch Lucian vor allem hervor, dass Alexander gross von Statur, schön von Gesicht war, und in seinem ganzen Wesen wirklich etwas hatte, das mehr als einen Menschen anzukündigen schien. Der lebhafte, feurige Blick seiner Augen habe Begeisterung verrathen, der Ton seiner Stimme sei äusserst klar und wohlklingend, kurz seine ganze

---

beschreibung sollte das Gegentheil zeigen und den Apollonius von diesem Vorwurfe befreien, gleichwohl enthält sie so viele Begebenheiten, welche eine übernatürliche Kenntniss und Kräfte voraussetzen, ohne dass sie in den ganzen Context des Lebens dieses Mannes passen, dass man sich diess ganze Gewebe nicht anders erklären kann, als dass es aus heterogenen Bestandtheilen zusammengesetzt worden.“ Dieser Vorwurf ist sehr ungegründet. Wenn Tennemann das Uebernatürliche mit dem Zauberischen oder Magischen identificiren zu müssen glaubt, so folgt daraus nicht, dass Philostratus derselben Ansicht sein musste. Der Gegensatz des dämonisch Uebernatürlichen und des göttlich Uebernatürlichen ist durchaus so festgehalten, dass man der Darstellung des Schriftstellers, wofern man ihn nur aus dem Standpunkt beurtheilt, auf welchen er sich gestellt hat, Einheit nicht absprechen kann.

äussere Erscheinung durchaus ohne Mangel gewesen. Auch an ausgezeichneten geistigen Eigenschaften habe es ihm nicht gefehlt: er habe durchdringenden Verstand, Scharfsinn und Gewandtheit des Geistes in ungewöhnlichem Grade besessen, und sei, wie wenige Menschen, mit der glücklichen Gabe ausgerüstet gewesen, alles Lernbare schnell sich anzueignen und zu behalten. Ebenso theilten auch beide die Beziehung auf Pythagoras. Denn auch Alexander selbst verglich sich mit Pythagoras, und wie Apollonius sich vorzugsweise als einen Diener und Freund des Asklepios betrachtete, so wollte auch Alexander in einem ähnlichen Verhältniss zu Asklepios stehen. Ausgedehnte Reisen, wie Apollonius, machte zwar Alexander nicht, doch zog auch er einige Zeit überall umher, und es ging auch bei ihm alles in's Grosse, und er beschäftigte sich stets mit den weitaussehendsten Absichten und Entwürfen. Nachdem es ihm einmal gelungen war, seinen Wahrsagungen und Ankündigungen verborgener Dinge Glauben zu verschaffen, wurde auch er Gegenstand allgemeiner Bewunderung. Selbst äusserlich stunden beide einander ziemlich nahe. Der Lehrmeister und Liebhaber Alexanders war aus Tyana, und wie Lucian C. 5 ausdrücklich bemerkt, einer jener vertrautesten Schüler des Apollonius aus Tyana, die mit der ganzen Comödie, welche dieser weltberühmte Mann spielte, genau bekannt waren. In einer solchen Schule, setzt Lucian hinzu, sei der Held seiner Darstellung gebildet worden (Cap. 3—5). So ähnlich in diesen Zügen die beiden Magier einander sind, so gross ist der Gegensatz, in welchen die Darstellungen der beiden Schriftsteller auseinander gehen. Philostratus wollte in seinem Apollonius das Ideal eines pythagoreischen Weisen und Weltreformators, Lucian in seinem Alexander den unübertroffensten Gaukler und Betrüger, der alle seine Fähigkeiten zu den schlechtesten Zwecken verwendete, und durch den Missbrauch so edler Kräfte es in Kurzem zu dem ersten Range unter den verrufensten Uebelthätern brachte, darstellen. Wenn man das Schlimmste und Schmählichste, sagt Lucian C. 4, was je in verläumderischer Absicht dem Pythagoras nachgesagt worden, und

was er für wahr zu halten weit entfernt sei, zusammennähme, so würde alles das immer noch den kleinsten Theil von den Schändlichkeiten ausmachen, die sich Alexander zu Schulden kommen liess. Um sich ein Bild von ihm zu machen, solle man sich einen Charakter vorstellen, der aus einer bunten Mischung von Lüge, Trug, Meineid und bösen Künsten aller Art zusammengesetzt ist: gewandt, unternehmend, verwegen, unermüdlich, wenn es gilt, Entwürfe ins Werk zu setzen, geschickt, sich Zutrauen und Glauben zu verschaffen, im Besitze der Kunst, sich für besser zu geben, als man wirklich ist, und seine Absicht so täuschend zu verbergen, dass man das gerade Gegentheil davon zu wollen scheint. Gewiss habe es noch keinen gegeben, der nicht nach dem ersten Zusammentreffen mit diesem Alexander die Meinung von ihm wegtrug, dass er der beste, rechtlichste, und dabei einfachste und geradeste Mensch unter der Sonne wäre. Auch Lucian wollte, wie aus Allem erhellt und schon sein bekannter schriftstellerischer Charakter wahrscheinlich macht, ein Gemälde geben, das die Wirklichkeit in einem so viel möglich vergrösserten Maasstabe darstellte, nur konnte unter seiner Hand kein sittliches Ideal, sondern nur eine die Thorheit und Albernheit eines erschlafften Zeitalters mit der bittersten Ironie verhöhnende Carricatur entstehen. Er würde, wie er selbst andeutet, auch auf Apollonius von Tyana, wenn es ihm gefallen hätte, diesen zum Gegenstand seiner Darstellung zu machen, im Ganzen dieselben Farben aufgetragen haben, mit welchen er nun das Gemälde seines Alexander ausstattete, wenn gleich allerdings der Letztere für seine Zwecke noch besser als jener taugen mochte, da Apollonius, bei aller sonstigen Aehnlichkeit, doch mehr sittlichen Gehalt gehabt zu haben scheint, als Alexander, und daher auch von Origenes und andern nicht blos Magier, sondern auch Philosoph genannt wird. Aus der Vergleichung der beiden Darstellungen scheint demnach wenigstens so viel zu erhellen, dass wir sie nur als Extreme nehmen können, von welchen auf beiden Seiten ungefähr gleich viel hinwegzunehmen ist, um der Wirk-

lichkeit, über die sie so weit hinausgegangen sind, wieder näher zu kommen.

Dürfen wir dieser Erörterung zufolge annehmen, dass Philostratus keine historische, sondern eine idealisirende Darstellung geben wollte, so kehrt die Frage nach dem Zwecke seines Werkes um so natürlicher zurück. Dass er in seinem Apollonius das Ideal eines pythagoreischen Weisen aufstellen wollte, leidet zwar keinen Zweifel, aber was veranlasste ihn, eine solche Darstellung gerade in jener Zeit zu geben? Die überwiegende Wahrscheinlichkeit ist, wie ich glaube und nun weiter zu entwickeln versuche, dafür, dass die Veranlassung dazu im Christenthum lag: es darf von dem Plane seines Werks die Absicht nicht ausgeschlossen werden, den weisen Apollonius von Tyana Christus zur Seite zu stellen. Was gegen diese Voraussetzung gewöhnlich eingewendet wird, dass sie sich aus keiner Stelle des Werkes beweisen lasse, da doch die Veranlassung nicht fehlte, auf das Christenthum sich beziehende Bemerkungen einfliessen zu lassen, wie z. B. V. 33, wo er von den Juden redet, scheint mir eher für dieselbe zu sprechen. Philostratus schrieb in einer Zeit, in welcher das Christenthum schon so verbreitet war, dass es nicht wohl einen griechischen und römischen Schriftsteller geben konnte, bei welchem nicht Kenntniss desselben vorauszusetzen wäre. Am wenigsten konnte es einem so vielseitig gebildeten und kenntnissreichen Schriftsteller, wie Philostratus war, der noch überdiess, als er sein Werk verfasste, am kaiserlichen Hofe lebte, unbekannt sein. Findet man es nun mit Recht auffallend, dass er, ungeachtet der unläugbaren Aehnlichkeit seines Helden mit Christus, ungeachtet der in so vielen Stellen sich darbietenden Gelegenheit, das Christenthum mit keiner Sylbe erwähnt, so muss ein solches Stillschweigen vielmehr als ein absichtliches erscheinen. Unvereinbar mit der Voraussetzung einer Beziehung seines Werks auf Christus wäre das von ihm beobachtete Stillschweigen nur in dem Falle gewesen, wenn sein Werk eine unmittelbare feindliche Tendenz gegen das Christenthum gehabt habe. Allein eine

solche ihm zuzuschreiben, sind wir weder genöthigt, noch berechtigt. Es lässt sich zunächst wenigstens eben so gut annehmen, dass es ihm nur um eine einfache Parallele zu thun war. Um seinen Gegenstand rein objectiv zu behandeln, vermied er jede Erwähnung des Christenthums, ob ihm gleich die Rücksicht auf das Christenthum bei seiner ganzen Darstellung vorschwebte, es galt nur den Versuch, aus den in der heidnischen Welt gegebenen Elementen eine idealische Person derselben Art, wie die Christen in ihrem Christus verehren zu dürfen glaubten, zu gestalten. Je objectiver der Gegenstand behandelt wurde, desto weniger konnte die Darstellung ihren Zweck verfehlen, jede Erinnerung an die Absicht, die ihr zu Grunde lag, und am meisten eine offen ausgesprochene Polemik hätte den Eindruck des Ganzen nur stören müssen, es wäre sogleich als ein blosses Nachbild, dessen wesenlose Gestalt leicht zu durchschauen ist, erschienen, während nun der Schriftsteller, indem er sich geheimnissvoll genug den Anschein gibt, wie wenn er von keinem Christenthum in der Welt wüsste, nur die Sache selbst reden lassen will, und uns ein vom Christenthum völlig unabhängiges Erzeugniss zu geben scheint. Diese schon durch den Eindruck des Ganzen sich aufdringende Ansicht möchte, wenn wir einen Blick auf die äussern Verhältnisse werfen, unter welchen das Werk des Philostratus entstanden ist, sich ohne Mühe gegen den Vorwurf einer leeren Hypothese vertheidigen lassen. Die Veranlassung, das Leben des Apollonius zu beschreiben, erhielt Philostratus, wie er selbst bemerkt I. 3, durch die Kaiserin Julia, die Gemahlin des Septimius Severus, die, eine Freundin der Wissenschaften, Sophisten und Rhetoren um sich versammelte, und rhetorische Unterhaltungen jeder Art liebte und begünstigte. Zu dem Kreise dieser gelehrten Umgebungen gehörte auch Philostratus*). Dass für rhetorische und philo-

---

*) Was Philostratus (I. 3) von der Kaiserin Julia sagt, dass sie einen κύκλος von Gelehrten um sich hatte, und τοὺς ῥητορικοὺς πάντας λόγους ἐπῄνει καὶ ἠσπάζετο, bezeugt auch Dio Cassius L. LXXV. in dem Auszuge des Xiphi-

sophische Unterhaltungen dieser Art ein religiöser, auf das Verhältniss der alten Religion zum Christenthum sich beziehender, Gegenstand gewählt wurde, kann um so weniger befremden, da ja seit jener Zeit vorzüglich die Sophisten und Rhetoren es waren, die die alte Religion aufrecht zu erhalten und ihr dem Christenthum gegenüber eine höhere Bedeutung zu geben suchten. Wären wir über die religiöse Denkweise der Kaiserin und ihrer Umgebung näher unterrichtet, so würde sich hieraus auch der Zweck, welchen die nach ihrem Auftrage verfasste Lebensbeschreibung des Apollonius hatte, sicherer beurtheilen lassen. Allein hierüber fehlt es uns aus jener überhaupt literarisch so armen Periode an Nachrichten. Doch ist es wohl nicht zu gewagt, den religiösen Synkretismus, der sich um jene Zeit immer mehr verbreitete, und welchem insbesondere mehrere Mitglieder des kaiserlichen Hauses und der Familie der Kaiserin Julia ergeben waren, auch bei ihr vorauszusetzen. Der Gemahl der Julia, der Kaiser Septimius Severus zeigte, obgleich Eusebius K. G. IV. 1 von einer Verfolgung unter seiner Regierung spricht, doch im Ganzen eher

---

linus c. 15. Plautianus, der *Praefectus praetorio*, galt bei dem Kaiser so viel, *ὥστε καὶ τὴν Ἰουλίαν τὴν Αὐγούσταν πρὸς τὸν Σεβῆρον ἀεὶ διέβαλλεν, ἐξετάσεις τε κατ᾽ αὐτῆς καὶ βασάνους κατ᾽ εὐγενῶν γυναικῶν ποιούμενος· καὶ ἡ μὲν αὐτή τε φιλοσοφεῖν διὰ ταῦτ᾽ ἤρξατο καὶ σοφισταῖς συνημέρευσεν.* In den Vitae Sophist., die, wenn auch nicht das Werk desselben Philostratus, doch eines dem ältern sehr nahe stehenden jüngern Philostratus sind, wird c. 30 der Kaiser Antoninus Caracalla ein Sohn *τῆς* (so ist ohne Zweifel statt *τοῦ* zu lesen) *φιλοσόφου Ἰουλίας* genannt, und es ist von *γεωμέτραι* und *φιλόσοφοι* die Rede, die *περὶ τὴν Ἰουλίαν* waren, und zu welchen auch der Sophist Philiskus, dessen Leben a. a. O. beschrieben wird, gehörte. In den in der Sammlung der philostratischen Werke befindlichen Briefen des Philostratus ist der dreizehnte an die Kaiserin Julia gerichtet, in welchem gesagt wird, dass sie kürzlich selbst einen Vortrag über den Sokratiker Aeschines gehalten und von dem Styl seiner Dialogen gesprochen habe. Dürften wir annehmen, dass vielleicht die Kaiserin Julia damals, als Sept. Severus einige Zeit in Tyana krank lag, in seiner Begleitung war, so könnte auch diese äussere Veranlassung dazu beigetragen haben, ihre Aufmerksamkeit auf Apollonius hinzulenken. Vgl. Dio Cass. LXXV. 15.

eine dem Christenthum günstige Gesinnung. Das Gesetz, durch welches er nach Spartian c. 17 den Uebertritt zum Christenthum, wie zum Judenthum, bei schwerer Strafe verbot, enthielt, wie auch Neander urtheilt, im Grunde sogar eine Milderung der ältern Gesetze. Es war den Grundsätzen jenes Synkretismus ganz gemäss, jede der verschiedenen Religionen, um die eine neben der andern bestehen zu lassen, auf den ihr einmal zukommenden Kreis zu beschränken, und die Unterdrückung der einen durch die andere zu verhindern. Es sollten auf diese Weise in der Mannigfaltigkeit der Formen nur verschiedene Modificationen der Einen Religion erscheinen. Vorzüglich aber waren es die dem Geschlecht der Kaiserin Julia näher angehörenden Nachfolger des Sept. Severus, die beiden Kaiser Heliogabalus und Alexander Severus, die uns als ächte Repräsentanten dieses Synkretismus gelten können. Beide waren Schwesterenkel der Kaiserin Julia*), und so durchaus verschieden sie in Hinsicht ihres Charakters und Lebens waren, so hatten sie doch im Ganzen dieselbe religiöse Richtung. Nicht das Ansehen der altrömischen Staatsreligion wollten sie erhalten, sondern als geborne Syrer (auch Julia stammte nach Spartian c. 3 aus Syrien, wo schon seit alter Zeit verschiedene Religionsformen sich vermischten) den orientalischen Sonnencultus als Grundlage und Grundform aller andern Religionsformen einführen. Diese Absicht hatte wenigstens Heliogabalus. Lampridius sagt in dessen Leben c. 3: *Ubi primum ingressus est Urbem, omissis iis, quae in provincia gerebantur, Heliogabalum in Palatino monte juxta aedes imperatorias consecravit, eique templum fecit, studens et Matris typum, et Vestae ignem, et Palladium, et ancilia, et omnia*

*) *Fuit quaedam mulier Maesa, sive Varia, ex Emissena urbe, soror Juliae uxoris Severi Pertinacis Afri. Huic erant duae filiae, Semiamira et Mammaea, quarum majori filius erat Heliogabalus.* Julius Capitolinus in dem Leben des Macrinus c. 9. Der Sohn der Mammäa war Alexander Severus. Beide von ihrer Grossmutter erzogen, waren Priester des Sonnengottes Heliogabalus. Herodian V. 3.

Romanis veneranda in illud transferre templum, et id agens, ne quis Romae Deus nisi Heliogabalus coleretur. Dicebat praeterea, Judaeorum et Samaritanorum religiones et Christianam devotionem illuc transferendam, ut omnium culturarum secretum Heliogabali sacerdotium teneret. Vgl. c. 6: *Nec Romanas tantum exstinguere voluit religiones, sed per orbem terrae unum studens, ut Heliogabalus Deus unus ubique coleretur* etc. C. 7: *Omnes sane Deos sui Dei ministros esse ajebat, cum alios ejus cubicularios appellaret, alios servos, alios diversarum rerum ministros* *). Derselbe Synkretismus und Eklecticismus

---

*) Heliogabalus hatte denselben Namen mit dem Gott, dessen Priester er war. Heliogabalus ist abzuleiten von אֵל und גְּבַל. Den Namen Gebal (im Arabischen Berg) hatten mehrere phönicische und syrische Städte, namentlich die Stadt Byblus. S. Michaelis Suppl. ad. lex. hebr. S. 251. Der Gott wurde, wie es scheint, besonders auf Bergen verehrt: auch in Rom wies ihm Heliogabalus seinen Sitz auf dem palatinischen Berg an. Da er in jedem Falle ein Sonnengott war, so substituirte man die Form *Heliogabalus*, wofür übrigens auch die Formen *Ἐλιγάβαλος* und *Ἐλαιαγάβαλος* bei Dio Cassius und Herodian vorkommen. Der Sonnencultus war in Phönicien sehr vorherrschend. *Τοῦτον (θεὸν ἥλιον)*, sagt Herodian V. 3, *οἱ ἐπιχώριοι σέβουσι, τῇ Φοινίκων φωνῇ Ἐλαιαγάβαλον καλοῦντες.* Auch die Stadt Emesa, in deren Sonnentempel Heliogabalus Priester war, hatte ihren Namen von der Sonne, von שֶׁמֶשׁ. Der Tempel, welchen Herodian a. a. O. beschreibt, war reich an Gold, Silber und Edelsteinen. Auch die benachbarten Barbaren ehrten den Gott durch jährliche kostbare Geschenke. Es war hier kein durch Menschenhand gemachtes, die Gestalt des Gottes darstellendes Bild, sondern ein grosser, runder, sich zuspitzender Stein, in der Gestalt eines Kegels, von schwarzer Farbe, der vom Himmel gefallen sein sollte, und auf welchem man das Bild der Sonne zu erblicken glaubte (wie der schwarze Stein der Kaaba, der als Symbol des arabischen Dionysos schon eines der vormuhammedanischen Idole war). Der frechen Verhöhnung alles Sittlichen und Anständigen, wodurch Heliogabalus berüchtigt ist, lag derselbe Synkretismus zu Grunde, der moralisch gewendet, zum völligsten Indifferentismus wurde, auf dieselbe Weise, wie wir es bei gnostischen Secten desselben Zeitalters finden, namentlich den Carpocratianern, die mit ihrer monadischen Gnosis, vermöge welcher sie in Pythagoras, Plato, Aristoteles, Christus solche sahen, die sich durch die Kraft ihrer reinen und starken Seele zur Monas erhoben

tritt bei dem Nachfolger des Heliogabalus, dem edlen und frommen Kaiser Alexander Severus, wenigstens darin hervor, dass er, wie Lampridius in seiner Vita c. 29 meldet, *in larario suo et divinos principes, sed optimos, electos, et animas sanctiores, in queis et Apollonium, et, quantum scriptor suorum temporum dicit, Christum, Abraham et Orpheum et hujusmodi ceteros habebat.* Dieses *lararium* war demnach ein *secretum omnium culturarum*, wie der Tempel des Heliogabalus. Wie Heliogabalus alle Gottheiten der verschiedenen Culte auf seinen Gott Heliogabalus zurückführte, so galten ohne Zweifel dem Alexander Severus die von ihm verehrten göttlichen Männer, Apollonius, Christus, Abraham, Orpheus, als Wesen, in welchen das göttliche Lichtprincip, das den Mittelpunkt seiner Wirksamkeit in der Sonne hatte, sich in einem höhern Grade als in andern Menschen manifestirte. Es ist hier nicht zu übersehen, und als ein deutlicher Beweis des Verhältnisses zu betrachten, in welchem die dem Apollonius zugeschriebene Religionslehre zu dem in jener Zeit herrschenden Synkretismus stand, dass auch dem Apollonius der Helios vorzugsweise als die Eine Gottheit, und das von der Sonne aus wirkende Licht als das Princip jeder höhern Erkenntniss und sittlichen Vollkommenheit galt. Es ist diess dieselbe hohe Bedeutung der Sonne, welche nach Plato's Vorgang (De Rep. VI. S. 508, wo Plato die Wirkung der Sonne mit der Wirkung des höchsten Guten in der geistigen Welt vergleicht) in der Folge besonders dem das Heidenthum so viel möglich vergeistigenden und dem Christenthum annähernden Zeitalter des Kaisers Julian eigen war. (Vgl. Neander über den Kaiser Julianus und sein Zeitalter, Leipz. 1812. S. 107). Julian selbst, der den Helios

---

haben, in der Sittenlehre den Grundsatz verbanden: die ganze Natur offenbare Gemeinschaft und Einheit, und zuerst die Satzungen der Menschen, welche diesem Naturgesetze zuwider waren, haben die Sünde hervorgebracht. Neander Gnost. Syst. S. 355 f. [Baur Gesch. d. christlichen Kirche I, 492 f.]

als seinen besondern Schutzgott verehrte, und täglich der aufgehenden und untergehenden Sonne opferte (Neander a. a. O. S. 129), hatte von der Sonne folgende Ansicht: Was für die erste Stufe des Daseins das ewige Gute ist, das alles Leben aus sich erzeugt und in Einheit zusammenhält, das ist für die zweite Stufe die Offenbarung und das Bild des Guten, der Gott Helios, der auf gleiche Weise alle Kräfte und Wirkungen diesen Wesen mittheilt, sie als ihr Mittelpunkt unter einander selbst und mit der höhern Stufe zu Einem Ganzen verbindet, und wieder das Bild und die Offenbarung desselben in dem über den Wandel und die Vergänglichkeit erhabenen Theile der sichtbaren Welt ist die sichtbare Sonne, die in demselben Verhältnisse steht zu den übrigen Gestirnen, als Offenbarungen der übrigen Götter, Leben und Kraft ihnen mittheilt, alle jene Offenbarungen mit ihren ewigen Urbildern verbindet, und ihren gesammten Einfluss auf die materielle Welt verbreitet, in jeder Rücksicht Mittelpunkt des Ganzen, als Offenbarung des Guten auf jeder Stufe des Daseins. Die einfache Ursache alles Daseins erzeugt mitten unter allen schaffenden und geistigen Ursachen den grössten Gott Helios, aus sich selbst und ihr durchaus ähnlich. Was jenes Gute unter den höchsten Göttern wirkt, wirkt er unter den geistigen. Jenes wirkt unter ihnen Schönheit, Dasein, Vollkommenheit und Einheit, und alles dieses wirkt auf der folgenden Stufe Helios. Das dritte ist jene sichtbare Kugel, die Ursache der Erhaltung für alles Sichtbare. „Ihr glaubt," schrieb daher Julian an die Alexandriner, „dass der Jesus Gott sei, den weder eure Väter gesehen haben noch ihr, nicht aber der, welchen seit ewigen Zeiten das ganze Menschengeschlecht sieht und verehrt, und der von den Menschen verehrt ihr Wohlthäter ist, der grosse Helios, das lebendige, beseelte, geistige, wohlthätige Bild des über alle Vernunft erhabenen Vaters." Helios sollte also in diesem System dieselbe Stelle einnehmen, welche im Christenthum Christus inne hat. Um das Heidenthum dem Christenthum noch conformer zu machen, bedurfte

es nur noch des Schrittes, welchen der Manichäismus that, den Licht- und Sonnengeist Christus zu nennen. Vgl. meine Schrift: das Manich. Rel. System. Tüb. 1831, S. 204. f.

Dem Synkretismus jener Zeit hatte das Christenthum theils die Duldung, theils die Aufmerksamkeit zu danken, die ihm damals von den Häuptern des Staats zu Theil wurde. Nach Lampridius (c. 43) hatte derselbe Kaiser Alexander Severus, der Christus in seinem Lararium verehrte, sogar im Sinne, Christus einen Tempel zu erbauen und ihn unter die Götter aufzunehmen: nur der Ausspruch der heidnischen Opferwahrsager, die in diesem Falle den allgemeinen Uebertritt zum Christenthum und die Verödung aller heidnischen Tempel ankündigten, hielt ihn davon ab. Von der Mutter desselben Kaisers, Julia Mammäa, erzählt Eusebius (K. G. VI. 21), sie habe als eine sehr religiöse Frau, da der so weit verbreitete Ruf des Origenes auch zu ihr gedrungen war, sehr gewünscht, den Mann persönlich kennen zu lernen, und sich von seiner allgemein bewunderten Einsicht in göttliche Dinge selbst zu überzeugen. Sie liess ihn daher während ihres Aufenthalts in Antiochien durch Soldaten ihrer Leibwache zu sich berufen. Er blieb einige Zeit bei ihr und theilte ihr sehr vieles über die Würde Christi und die Vorzüge der christlichen Religion mit. Kann es nun nach allem diesem unwahrscheinlich sein, dass auch schon einige Zeit früher in demselben Kreise, welchem die genannten Personen angehörten, dieselbe Ansicht vom Christenthum Eingang gefunden hatte, und dass eben damit das gerade damals dem Apollonius von Tyana zugewandte Interesse im Zusammenhang stand? Ungefähr um dieselbe Zeit, in welcher Philostratus das Leben des Apollonius beschrieb, oder wenigstens nicht lange nachher, liess ihm der Kaiser Caracalla ein Heiligthum erbauen (nach Dio Cassius LXXVII. 18 *τοῖς μάγοις καὶ γόησιν οὕτως ἔχαιρεν, ὡς καὶ Ἀπολλώνιον τὸν Καππαδόκην, τον ἐπὶ τοῦ Δομιτιανοῦ ἀνθήσαντα ἐπαινεῖν καὶ τιμᾷν [ὅστις καὶ γόης καὶ μάγος ἀκριβὴς ἐγένετο] καὶ ἡρῷον αὐτῷ κατασκευάσαι*). Sollte einmal der Versuch gemacht werden, Christus ein solches Gegenbild gegenüber zu stellen,

so eignete sich dazù unstreitig die Person des Apollonius am besten, welcher, wie Philostratus selbst (I. 2) bemerkt, weder in sehr alter noch in ganz neuer Zeit lebte*), und da er schon ursprünglich nicht blos ein Magier und Zauberer der gewöhnlichen Art gewesen zu sein scheint, leicht zum vollkommenen Weisen idealisirt werden konnte. Lag die Veranlassung, ein solches Ideal aufzustellen, in der synkretistischen Richtung jener Zeit, so erklärt sich hieraus sehr natürlich, dass in dem Werke des Philostratus jede unmittelbare und absichtlich polemische Beziehung zum Christenthum fehlte, da jener Synkretismus eher in einem friedlichen als feindlichen Verhältniss zum Christenthum stand, und demselben den gleichen Anspruch auf Wahrheit einräumte, welchen auch andere einzelne Religionsformen hatten. Wie sehr aber Philostratus durch das Ideal, zu welchem er den Apollonius erhob, einem im Geiste jener Zeit liegenden Interesse entgegenkam, zeigt die Aufnahme, die seine Idee fand. Die Verehrung des Apollonius stieg auf einen immer höhern Grad: nachdem Caracalla zuerst ihm ein Heiligthum gebaut hatte, wurden ihm bald viele Tempel geweiht, und allgemein bekannt war das in ihnen aufgestellte charakteristische Bild des ehrwürdigen majestätischen Weisen, und dass er auch jetzt noch in gewissen Fällen mit seiner wohlthätigen Wirksamkeit in die menschlichen Dinge eingreife, wurde nicht bezweifelt. Zum Beweise hievon kann dienen, was Flav. Vopiscus in der Vita Aureliani c. 24 erzählt: *Aurelianum de Tyanae civitatis eversione vera dixisse, vera cogitasse; verum Apollonium Tyaneum, celeberrimae famae auctoritatisque sapientem, veterem philosophum, amicum verum Deorum, ipsum etiam pro numine fre-*

---

*) Auffallend ist, wie genau die Geburt des Apollonius mit der Geburt Christi zusammentrifft. Nach Philostratus erlebte Apollonius noch die Regierung Nerva's, nur ist die Zeit seines Todes nicht genau bekannt, da man ihn bald achtzig, bald neunzig, bald über hundert Jahre alt werden lässt. Olearius setzt seine Geburt in das Jahr 750 a. U. C. in dem *Conspectus chronol. vitae Apoll. praef. XLII.*

quentandum, recipienti se in tentorium, ea forma, qua videtur, subito adstitisse, atque haec latine, ut homo Pannonius intelligeret, verba dixisse: „Aureliane, si vis vincere, nihil est, quod de civium meorum nece cogites! Aureliane, si vis imperare, a cruore innocentium abstine! Aureliane, clementer te age, si vis vincere!" Norat vultum philosophi venerabilis Aurelianus, atque in multis viderat templis ejus imaginem). Denique statim attonitus et imaginem et statuas, et templum eidem promisit, atque in meliorem rediit mentem. Haec ego,* setzt Vopiscus hinzu, *a gravibus viris comperi, et in Ulpiae bibliothecae libris relegi, et pro majestate Apollonii magis credidi. Quid enim illo viro sanctius, venerabilius, diviniusque inter homines fuit? Ille mortuis reddidit vitam: ille multa ultra homines et fecit et dixit, quae qui velit nosse, graecos legat libros, qui de ejus vita scripti sunt. Ipse autem, si vita suppetat, atque ipsius viri favori usquequaque placuerit, breviter saltem tanti viri facta in literas mittam, non quod illius viri gesta munere mei sermonis indigeant, sed ut ea, quae miranda sunt, omnium voce praedicentur.* Wofür anders wurde nach den hier ausgedrückten Vorstellungen der von Philostratus geschilderte Apollonius von den Heiden der folgenden Zeit gehalten, als für ein zu göttlicher Würde erhobenes, die Gottheit repräsentirendes, ihr gleich zu ehrendes Wesen, von dessen Gnade Segen und Heil erwartet wurde? Diese Vorstellung einer Christo parallelen Würde bezeichnete der Philosoph Eunapius (Vit. Soph. Prooem.) mit den Worten: Philostratus hätte seinen *Βίος Ἀπολλωνίου* eigentlich eine *ἐπιδημία εἰς ἀνθρώπους θεοῦ* nennen sollen. Auch schon Philostratus spricht

*) Man stellte ihn als einen jugendlichen Alten dar, wie wir aus Philostratus VIII. 29 sehen: Einige sagen, er sei über hundert Jahre alt geworden, Greis am ganzen Leibe, aber ungeschwächt, und mit grösserer Anmuth begabt, als die Jugend. Denn es gibt eine Blüthe auch bei Runzeln, die ganz vorzüglich bei ihm stattfand, wie die Bildnisse in dem Tempel zu Tyana beweisen, und die Reden, die das Alter des Apollonius höher preisen, als einst die Jugend des Alcibiades.

IV. 31, wo er den Eindruck beschreibt, welchen Apollonius in Olympia machte, von Theophanien, die zu seiner Ehre gefeiert werden sollten, die Apollonius aber, um dem Neide zu entgehen, nicht gestattete. Die Theophanien waren, wie Jacobs zu der genannten Stelle bemerkt, den Epiphanien der christlichen Kirche analoge Feste der sichtbaren Erscheinung eines Gottes, zur Erhaltung des Andenkens einer solchen Begebenheit, mit der Voraussetzung, dass er das Fest, wenn gleich unsichtbar, doch mit seiner Gegenwart beglücke. Man sah darin, sowohl in der Erscheinung des Gottes selbst, als in den Festen, die in der Erinnerung dieselbe gleichsam wieder zurückrufen sollten, Besuche, ἐπιδημίας, die die Gottheit bei den Menschen machte.

Wie Lucian's Alexander von Abonoteichos zur Beurtheilung des Historischen im Leben des Apollonius einen gewissen Maasstab gibt, so kann für die Beziehung, die ihm Philostratus zu Christus gegeben haben mag, eine andere Schrift desselben Schriftstellers nicht ohne einigen Nutzen für unsere Untersuchung verglichen werden. Ich meine Lucian's Schrift über Peregrinus Proteus, welcher, eine ähnliche Gestalt, wie jener Alexander, das excentrische, einer lucianischen Satyre so vielfachen Stoff darbietende, Zeitalter nur von einer andern Seite darstellt, hauptsächlich aber desswegen für uns merkwürdig ist, weil ihn Lucian auch mit den Christen in Berührung kommen, und sogar eine nicht unbedeutende Rolle unter ihnen spielen lässt. Als er nämlich in Palästina die wundersame Weisheit der Christianer, mit deren Priestern und Schriftgelehrten er Umgang pflog, kennen gelernt hatte, brachte er es in kurzer Zeit so weit, dass seine Lehrer nur Kinder gegen ihn zu sein schienen. Er ward Prophet, Gemeindeältester, Synagogenmeister, kurz Alles in Allem, er legte ihre Schriften aus und schrieb selbst welche in grosser Zahl, so dass sie am Ende ein höheres Wesen in ihm zu sehen glaubten, sich Gesetze von ihm geben liessen und ihn zu ihrem Vorsteher (Bischof) ernannten. Die Christianer erweisen nämlich, bemerkt Lucian, noch heute göttliche Verehrung dem bekannten Magier, der

in Palästina gekreuzigt worden, weil er diese neuen Mysterien in die Welt eingeführt hatte (C. 11). Es ist eine öfters besprochene Streitfrage, ob Lucian gerade in diesem das Verhältniss des Peregrinus zu den Christen betreffenden Zuge als historischer Referent, oder nur als ein in seiner Weise idealisirender Schriftsteller anzusehen ist, eine Frage, die bei dem Mangel an historischen Daten nur von einem allgemeinen Standpunkt aus beantwortet werden kann *). Ich gestehe offen, dass ich in dem genannten Verhältniss nur eine historische Fiction sehen kann, und dass mich die Gründe insbesondere, durch welche Wieland die Glaubwürdigkeit seines Geistesverwandten zu erweisen sucht, gerade vom Gegentheil überzeugt haben. Welches Gewicht können Gründe, wie folgende, haben: „Was in aller Welt hätte Lucian bewegen können, einem so bekannten und bei Vielen so angesehenen Mann, wie Proteus war, durch vorsätzliche Lügen die Ehre abzuschneiden? Oder was für rechtmässige Ursachen haben wir, ihn einer so schändlichen Bösartigkeit zu beschuldigen, oder für fähig zu halten? Was hatte er dabei zu gewinnen oder zu verlieren, ob Proteus ein lasterhafter, oder ein unbescholtener und unsträflicher Mann war? Was hätte die Quelle eines so wüthenden persönlichen Hasses gegen ihn sein können?“ Die treffendste Widerlegung dieser Ansicht scheint mir zu sein, was Wieland selbst unmittelbar nachher hinzusetzt: „Er hasste den Schwärmer, nicht den Menschen, oder er hasste ihn weder mehr noch weniger, als wie er alle Narren, Aufschneider, Heuchler, Betrüger und Prätendenten an übermenschliche Vollkommenheit hasste: er hielt ihn für einen von den Menschen, deren ganzes Leben eine fortdauernde Lüge und aus Selbstbetrug erzeugter Betrug anderer Leute ist; und da Proteus in dieser Classe schwerlich einen seiner Zeitgenossen über sich hatte, und eine Menge schwacher Menschen sich durch die

*) Man vgl. hierüber die der Wieland'schen Uebersetzung beigegebene Abhandlung über die Glaubwürdigkeit Lucian's in seinen Nachrichten von Peregrinus.

Gaukeleien und den moralischen Zauber des ausserordentlichen Menschen bethören liessen: wie hätte der Lucian, der an so vielen Orten seiner Werke allen Leuten dieses Gelichters öffentliche und ewige Fehden ankündigt, diesen Erzschwärmer eine so prunkvolle Tragödie vor seinen Augen zu Olympia spielen lassen können, ohne ihm zu thun, wie er schon so vielen andern weit weniger bedeutenden Afterphilosophen gethan hatte?" Gerade wenn Lucian von dieser Seite die eigenthümliche Erscheinung des Peregrinus auffasste, so lag es ganz in seiner Weise, das Auffallende und Excentrische, das Peregrinus an sich schon darbot, zu steigern und zu verallgemeinern, um ihn zum Träger einer ganzen Reihe gleichartiger Erscheinungen jener Zeit zu machen, und es konnte ihm daher gar nicht darauf ankommen, nur solche Züge in sein Gemälde aufzunehmen, die das Leben des Peregrinus in einem historisch treuen Abbilde darstellen. Es war ihm genug, dass der ächte Peregrinus in jedem Falle in einem Grad überspannt war, der auch anderes, was denselben Charakter an sich trug, wenigstens als vollkommen glaubwürdig erscheinen liess, und je vielseitiger durch eine solche Behandlung das ganze Gemälde würde, je mehr Gelegenheit dadurch der Schriftsteller erhielt, hervorstehende Blössen seines Zeitalters mit der Geissel seiner Satyre, wie mit Einem Hiebe, zu treffen, desto vollständiger erreichte er den Zweck, welchen er bei einer solchen Darstellung haben konnte. Ich bin daher der Meinung, dass Lucian nur durch die Scene des Feuertods, die Peregrinus in Olympia gab, veranlasst worden ist, ihn auch mit den Christen in Verbindung zu bringen. Der Tod des Peregrinus (wie gewöhnlich angenommen wird, im J. 168) und die Abfassung der lucianischen Schrift, die vielleicht einige Jahre später gesetzt werden darf, fallen in eine Zeit, in welcher die Christen in den Verfolgungen, die unter Marc-Aurels Regierung über sie ergingen, schon manches Beispiel eines Märtyrertodes gegeben hatten, der durch die freudige Standhaftigkeit, mit welcher sie selbst den Scheiterhaufen bestiegen, die Aufmerksamkeit der Heiden auf sie zog, sie aber nur um so mehr als Schwärmer erscheinen liess. Es

ist bemerkenswerth, dass Marc-Aurel selbst in der einzigen Stelle in seinen Selbstbetrachtungen, in welchen er die Christen erwähnt (XI. 3), von ihrem Märtyrertod denselben Ausdruck gebraucht, mit welchem Lucian die Schwärmerei des Peregrinus bezeichnet. Marc-Aurel tadelt a. a. O. die Bereitwilligkeit zu sterben, wenn sie nicht Wirkung eigener Ueberzeugung sei, sondern einer blossen Widerspenstigkeit, wie bei den Christen *). Der Weise müsse mit kalter Vernunft und mit Würde, ohne allen tragischen Pomp (*ἀτραγῴδως*) aus der Welt gehen. Ebenso nennt Lucian den Tod seines Peregrinus. „Lass dir," redet er seinen Freund Kronius, an welchen die Schrift gerichtet ist, an, „den ganzen Hergang des abenteuerlichen Drama erzählen. Du kanntest ja seinen Urheber persönlich, und weisst also, welche seltsame Rolle der hochtragische Mann, ausserordentlicher noch, als alle Helden eines Sophokles und Aeschylus, während seines ganzen Lebens gespielt hat." Diese in tragischem Pomp sich gefallende Schwärmerei hatte Peregrinus nach Lucians Ansicht ganz mit den Christen gemein, was war also natürlicher, als ihn selbst bei den Christen in die Schule gehen zu lassen, um auf die eigentliche Quelle dieser Schwärmerei zurückzugehen, und sie als eine charakteristische Zeiterscheinung aufzufassen? Es ist daher nicht zu übersehen, dass Lucian gerade diesen auffallendsten Zug in dem Charakter seines Peregrinus ausdrücklich aus dem Verhältniss ableitet, in welches er zu den Christen gekommen war. „Als nämlich," erzählt Lucian C. 12, „aus Veranlassung der zuvor genannten neuen Mysterien einmal auch Proteus von der Obrigkeit festgenommen und in's Gefängniss geworfen wurde, trug gerade dieser Umstand am meisten dazu bei, ihn für die ganze Folgezeit mit einem gewissen Ansehen zu umgeben, und sein Hang, durch Abenteuer zu der Berühmtheit

---

*) *Μὴ κατὰ ψιλὴν παράταξιν, ὡς οἱ χριστιανοί.* Uebrigens vermuthet Eichstädt Exercit. Antoniniana III., die letzten Worte seien später eingeschoben worden, zu welcher Annahme jedoch kein hinreichender Grund vorhanden zu sein scheint.

zu gelangen, nach welcher er von jeher strebte, erhielt dadurch nur noch neue Nahrung. Während er so in Banden lag, machten die Christianer, welchen seine Gefangennehmung ein grosses Unglück dünkte, alle möglichen Versuche, ihn zu befreien. Allein es gelang nicht, und nun wurde ihm von ihnen alle mögliche Pflege mit der ungewöhnlichsten Sorgfalt erwiesen. Mit Tagesanbruch schon sah man alte Mütterchen, Wittwen und junge Waisen vor der Thüre seines Gefängnisses harren; die angesehenern Christianer bestachen sogar die Gefängnisswärter, und brachten ganze Nächte bei ihm zu; sie trugen daselbst ihre Mahlzeiten zusammen, lasen bei ihm ihre heiligen Bücher: kurz, der liebe Peregrinus (denn so hiess er damals noch) war ihnen nichts Geringeres, als ein anderer Sokrates. Sogar aus einigen kleinasiatischen Städten erschienen Abgeordnete der christianischen Gemeinden, ihm hülfreiche Hand zu leisten, ihn zu trösten, und seine Fürsprecher vor Gericht zu sein. Es ist unglaublich, wie schnell diese Leute überall bei der Hand sind, wenn es eine Angelegenheit ihrer Gemeinschaft betrifft: sie sparen alsdann weder Mühe, noch Kosten. Und so kamen auch dem Peregrinus damals Gelder von allen Seiten zu, so dass seine Gefangenschaft für ihn Quelle einer reichlichen Einnahme wurde. Die armen Leute haben sich nämlich beredet, mit Leib und Seele unsterblich zu sein und in alle Ewigkeit zu leben; daher kommt es auch, dass sie den Tod verachten, und viele von ihnen sich demselben sogar freiwillig hingeben. Sodann hat ihnen ihr vornehmster Gesetzgeber die Meinung beigebracht, dass sie alle unter einander Brüder wären, sobald sie übergegangen, d. h. die griechischen Götter verläugnet, und sich zur Anbetung jenes gekreuzigten Sophisten bekannt hätten, und nach dessen Vorschriften lebten. Daher verachten sie alle äussern Güter ohne Unterschied, und besitzen sie gemeinschaftlich, Lehren, die sie auf Treu und Glauben, ohne Prüfung und Beweis angenommen haben. Wenn nun ein geschickter Betrüger an sie kommt, der die Umstände schlau zu benützen weiss, so kann es ihm in Kurzem gelingen, ein reicher Mann zu

werden, und die einfältigen Tröpfe in's Fäustchen auszulachen.“ Diese Stelle zeigt wohl deutlich genug, dass Lucians Satyre in der dem Tode des Peregrinus gewidmeten Schrift nicht blos diesem Schwärmer, sondern ebensogut den Christen gelten sollte. Berechtigen uns nun die angegebenen Gründe vorauszusetzen, dass das Verhältniss, in welches Peregrinus zu den Christen gekommen sein sollte, wohl nur eine freie Zugabe der Composition des Schriftstellers ist*), so können wir aus der lucianischen Schrift nur um so eher entnehmen, nicht blos, wie genau auch diese Classe von Schriftstellern schon damals mit dem Christenthum bekannt war (was in jedem Falle die Schrift beweist), sondern hauptsächlich auch, welches Interesse man hatte, auf das Christenthum Rücksicht zu nehmen, und wie wenig man es in Darstellungen übersehen zu dürfen meinte, die ein allgemeineres Gemälde des Zeitalters geben sollten. Ein Lucian konnte eine Erscheinung, wie das Christenthum war, nur in die Reihe der grossen Verirrungen setzen, die er in seiner Zeit sah, und mit allen Waffen seines gewandten

---

*) Das Stillschweigen der gleichzeitigen und nachfolgenden Kirchenschriftsteller über das Verhältniss des Peregrinus zu dem Christenthum, das Wieland als ein schweigendes Geständniss der Wahrheit der Lucian'schen Nachrichten angesehen wissen will, müsste befremden, wenn Peregrinus wirklich eine so bedeutende Person unter den damaligen Christen gewesen wäre, wie nach Lucian angenommen werden müsste, es erklärt sich aber leicht daraus, dass sie theils die Schrift Lucians nicht kennen lernten, theils mit der Person des Peregrinus zu wenig bekannt waren, als dass sie etwas Positives zur Widerlegung der dem Christenthum geltenden Vorwürfe hätten vorbringen können. Uebrigens ist auch die Form, in welche Lucian seine Nachrichten über das frühere Leben des Peregrinus eingekleidet hat, zur Beurtheilung ihrer Glaubwürdigkeit kein unbedeutendes Moment. Lucian legt sie einem Fremden in den Mund, welchen er, dem schamlosen Cyniker Theagenes gegenüber, der den marktschreierischen Lobredner des Peregrinus macht, in Elis auftreten lässt. Wieland glaubt nun in dem Berichte des Ungenannten nur den Lucian als historisch treuen Referenten vor sich zu haben, mir ist weit wahrscheinlicher, dass er diese Form der Einkleidung hauptsächlich auch deswegen wählte, um für die Behandlung seines Stoffs freiere Hand zu haben.

Geistes bekämpfen zu müssen glaubte. Hier konnte keine Verhüllung der eigentlichen Tendenz an der Stelle sein, die Absicht des Schriftstellers brachte es vielmehr mit sich, das Eigenthümliche und Auffallende zur Carricatur zu steigern, das Isolirte und Zerstreute auf Einen Punkt zusammenzubringen und zu einer Gruppe zu vereinigen, um es mit den Pfeilen seines Witzes und Spottes um so sicherer treffen zu können *). Ein Philostratus dagegen fasste das Christenthum von einer anderen Seite auf, er wollte das Edle, das im Christenthum

*) Man vgl. K. G. Jacob, Charakteristik Lucians von Samosata, Hamb. 1832, wo S. 155 f. auch von Lucians Verhältniss zum Christenthum die Rede ist. Ich stimme dem Verfasser darin bei, dass ich ebenfalls Neanders Urtheil über Lucian (Allg. Gesch. der. chr. Rel. u. Kirche I. S. 249 f.) nicht ganz der Billigkeit gemäss finden kann. Um sich Lucians Ansicht vom Christenthum zu erklären, ist man keineswegs genöthigt, die Quelle derselben nur in innerer Frivolität zu finden. Lucian sah auf dem Standpunkt, auf welchem er mit so vielen achtungswerthen Zeitgenossen stand, in dem Christenthum eine neue Gestalt der jener Zeit eigenen Schwärmerei, und urtheilte über das Christenthum nach dem Eindruck, welchen die Christen des zweiten Jahrhunderts auf ihn machten, zu einer Zeit, in welcher, wie wir nicht vergessen dürfen. sich schon viel Unlauteres mit dem Christenthum vermischt hatte, und insbesondere der oft zu einseitig bewunderte christliche Märtyrer-Heroismus von einer schwärmerischen Richtung nicht ganz freigesprochen werden kann. Darin scheint mir die gerechte Apologie eines Mannes zu liegen, der sonst Beweise genug gibt, dass es ihm nicht an Sinn für das Wahre und Edle fehlte, und bei den satyrischen Sittengemälden, die er von seiner Zeit gab, in gewisser Beziehung wenigstens keine andere, als eine sittlich ernste Tendenz haben konnte, wenn sich auch gleich in ihm selbst, wie mit Recht bemerkt worden ist (s. die Beurtheilung der Jacob'schen Schrift in den Jahrb. für wissensch. Krit. 1832. Nro. 110), der ganze innere Zwiespalt und Widerstreit jenes Zeitalters darstellt. Wenn übrigens Jacob S. 263 sich nicht positiv darüber ausspricht, ob Lucian bei seinem Spotte über die Verbrennung des Peregrinus zu Olympia an die Märtyrer des christlichen Glaubens gedacht habe, so kann ich diesen Zweifel keineswegs theilen. Lucian müsste in der That der scharfe Beobachter der eigenthümlichen Erscheinungen seines Zeitalters nicht gewesen sein, der er unläugbar war, wenn er nicht auch diesen Stoff bei einer Gelegenheit, wie sie ihm sein Peregrinus darbot, nach seiner Weise benützt hätte.

lag, nicht verkennen, sondern ihm nur etwas zum wenigsten ebenso Edles zur Seite setzen, das Edelste, das die heidnische Welt aufzustellen hatte. Die Opposition lag nur in dem Versuch der Parallele, und an die Stelle der offenen Polemik trat ein den Schein der Unbefangenheit und Unabhängigkeit gebendes, recht absichtliches Ignoriren *).

---

*) Dass Lucian das Christenthum und die Schriften der Christen weit genauer kannte, als man gewöhnlich annimmt, scheint mir aus dem Inhalt der obigen Stelle ziemlich klar zu erhellen. Sind die von ihm hervorgehobenen Züge auf Peregrinus nur übergetragen, so werden wir nur um so bestimmter auf die nicht zu ferne liegenden Quellen zurückgewiesen, aus welchen sie Lucian entnommen haben mag. Der Schilderung der Gefangenschaft, in welche Peregrinus gekommen sein soll, scheint ein Hinblick auf die Gefangenschaft des Apostels Paulus vorzuschweben. Ein nicht minder specieller Zug findet sich C. 41, wo von Peregrinus gesagt wird: er hatte sich, wie man behauptet, mit allen Gegenden Griechenlands in briefliche Verbindung gesetzt, und an alle namhafte Städte Sendschreiben erlassen, in welchen er ihnen Anordnungen, Ermahnungen und Vorschriften ertheilte (*φασὶ δὲ πάσαις σχεδὸν ταῖς ἐνδόξοις πόλεσιν ἐπιστολὰς διαπέμψαι αὐτὸν, διαθήκας τινὰς, καὶ παραινέσεις καὶ νόμους*). Er wählte zu diesem Zwecke aus seinen Freunden eine Anzahl Botschafter, die er seine Todesboten nannte (*καί τινας ἐπὶ τούτων πρεσβευτὰς τῶν ἑταίρων ἐχειροτόνησε, νεκραγγέλους καὶ νερτεροδρόμους προσαγορεύσας*). Pearson in der *Vindiciarum P. I. qua argumenta pro S. Ignatii epistolis e veterum testimoniis afferuntur, et a Dallaei exceptionibus vindicantur Cap. II. Patr. Ap. Ed. Cotel. P. II.* S. 277 bemerkt über diese Stelle: *Habemus hic epistolas a jamjam morituro ad insigniores civitates missas, cum exhortationibus: quod fecit S. Ignatius, neque ante Peregrinum praeter eum, opinor, quisquam: habemus viros ex sociis suis institutos, tanquam legatos scilicet ἐχειροτόνησε πρεσβευτὰς, plane ut apud Ignatium Epist. ad Smyrnaeos* [c. 11] *χειροτονῆσαι θεοπρεσβευτήν, et ad Magnesios* [vielmehr Philad. c. 10 Z.] *χειροτονῆσαι διάκονον εἰς τὸ πρεσβεῦσαι ἐκεῖ θεοῦ πρεσβείαν, habemus eos legatos a Peregrino appellatos νερτεροδρόμους ut apud Ignatium [ad Polyc.* c. 7] *χειροτονῆσαι τινὰ, ὃς δυνήσεται θεοδρόμος καλεῖσθαι.* Man könnte nur darüber etwa zweifelhaft sein, ob nicht die Briefe des Apostels Paulus gemeint sind, offenbar aber passt das Ganze besser auf die Briefe des Ignatius, und es lässt sich die von Pearson behauptete Beziehung kaum verkennen. Statt aber mit Pearson vorauszusetzen, Peregrinus habe den Ignatius nachgeahmt, in der Absicht, *famam eodem modo acquirere,*

Wie genau Philostratus mit dem Christenthum und der neutestamentlichen Urgeschichte desselben bekannt war, und wie so deutlich aus so manchen Zügen das Original, dessen Abbild sein Werk enthielt, hervorleuchtet, muss nun als ein weiteres Moment unserer Beweisführung in Betracht kommen. Schon die der gegenwärtigen Untersuchung vorangestellte Uebersicht des Wichtigsten aus dem Leben des Apollonius macht anschaulich, wie gross die Uebereinstimmung zwischen Christus und Apollonius ist. Nur vom Gesichtspunkt dieser Parallele aus lassen sich die verschiedenen Seiten, die die ganze merkwürdige Erscheinung des Apollonius darbietet, auf eine befriedigende Weise unter eine das Ganze zusammenfassende Einheit bringen. Er ist Lehrer und Reformator, Prophet und Wunderthäter, durch Leiden erniedrigt und durch Wunder verherrlicht, wie Christus. Um aber die so hervorstechenden Beziehungen noch zu grösserer Anschaulichkeit zu bringen, müssen wir eine Reihe einzelner Züge, die mir keinen geringen Beitrag zur Entscheidung unserer Frage zu geben scheinen, in's Auge fassen.

Die Geburt des ausserordentlichen Mannes erinnert sogleich auf eine auffallende Weise an die Geburt Jesu. Nachdem schon vor der Geburt auch Apollonius der Mutter, die ihn gebären sollte, durch eine himmlische Erscheinung als ein göttliches Wesen kund gethan war, verkündigten bei der Geburt selbst, hier wie dort, Wundererscheinungen die Grösse des Neugebornen, der sowohl dem Himmel, als der Erde angehören sollte. Analog ist aber dabei hauptsächlich auch diess, dass, wie bei der Geburt Jesu Engel Gottes auf der Erde erschienen und bei den Hirten auf dem Felde Chorgesänge der Freude und des Preises anstimmten, so hier die sang-

---

quo acquisivisse Ignatium putavit, ist die Annahme weit natürlicher, nur Lucian habe seinen Peregrinus zur Parodie der christlichen Märtyrer mit einem von dem Märtyrer Ignatius entlehnten Zuge ausgeschmückt. [Später, nachdem er sich von der Unächtheit der ignatianischen Briefe überzeugt hatte, würde der Verfasser diess etwas anders beurtheilt haben. D. H.]

reichen Schwäne, als Diener der Gottheit, über der auf einer Wiese von der Geburt überraschten Mutter einen Chor bildeten und ein freudiges Lied erschallen liessen. Schon in frühen Jahren sprach sich in beiden das Göttliche, das in ihnen wohnte, als eine eigenthümliche Richtung ihrer Natur aus, auch Apollonius weilte am liebsten in dem Tempel des Gottes, welchem er sich weihte, und zog durch die Proben der Weisheit, die er gab, die Bewunderung derer, die ihn kennen lernten, auf sich. Die Art und Weise, wie beide lehrend und umherreisend, und von einem engern Kreise vertrauter Schüler umgeben, wirkten, die Lehrvorträge, die sie in Tempeln und an andern öffentlichen Orten vor dem Volke hielten, die Erinnerungen, die sie Einzelnen gaben, die Wunder, die sie verrichteten, die Weissagungen, die sie vernehmen liessen, alles diess hat im Allgemeinen eine unverkennbare Aehnlichkeit, überraschend ist dann aber besonders die in einzelnen Zügen hervortretende Uebereinstimmung. Dass unter den Wundern, die Apollonius that, namentlich auch einige Dämonen-Austreibungen sind, muss mit Recht Aufmerksamkeit erregen, da der Glaube an dämonische Besitzungen wenigstens in der Form, in welcher er unter den Juden herrschende Volksvorstellung war, bei den griechischen und römischen Schriftstellern zur Zeit des Philostratus sich nicht wohl möchte nachweisen lassen, wie ja der griechischen Religion auch schon die Vorstellung böser Dämonen beinahe ganz fremd blieb *). In dem Leben des Apollonius aber begegnet uns jener Glaube an dämonische Be-

*) Auch nach Creuzer Mythol. und Symb. Th. III. S. 70 war es die eigene, bei den Juden seit dem Exil sich ausbildende Pneumatologie, woraus jene Begriffe von Dämonen (*δαιμόνια*) als Geistern böser Menschen, welche in den Leib anderer fahren und sie plagen, entspringen. Diese Form der Dämonologie ist unstreitig auf den persischen Dualismus zurückzuführen, nach welchem Uebel und Krankheiten aller Art, die den Menschen plagen, eine Wirkung der Dews Ahrimans sind. Nur bei Josephus finden wir dieselben dämonischen Besessenen, wie im N. T. und bei Philostratus. Man vgl. mit der Erzählung IV. 20, was Josephus Antiq. VIII. 2. 3 erzählt: Der Dämonenbeschwörer Eleazar befahl dem Dämon, welchen er aus einem Kranken austrieb, zum Zeichen für die Zuschauer, dass er den

sitzungen ganz auf dieselbe Weise, wie wir ihn bei den jüdischen und neutestamentlichen Schriftstellern, namentlich in den Evangelien, finden. Man nehme aber überdiess noch die schon früher in dieser Beziehung besonders hervorgehobenen Beispiele von Dämonen-Austreibungen, die wir IV. 20, 25 finden. Welche auffallende Aehnlichkeit hat insbesondere die Erzählung von dem Dämon, der dem drohenden Worte des Apollonius weichend den corcyräischen Jüngling verliess, mit der Erzählung von den beiden besessenen Gergesenern (Matth. 8, 28 f. Marc. 5, 1 f. Luc. 8, 26 f.)! Auch Apollonius übt eine die Dämonen quälende, für sie unwiderstehliche Gewalt aus. Wird man doch bei diesem Zuge, der schon an und für sich bemerkenswerth genug ist, sogar auch durch den gebrauchten Ausdruck an die evangelischen Geschichtschreiber erinnert. Wie der Besessene bei Lucas 8, 28 mit lauter Stimme rief: *Τί ἐμοὶ καὶ σοὶ Ἰησοῦ, υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου; δέομαί σου, μή με βασανίσῃς*, so wird bei Philostratus IV. 25 von der Empusa, die Apollonius entlarvte, gesagt: *δακρύοντι ἐῴκει τὸ φάσμα, καὶ ἐδεῖτο μὴ βασανίζειν αὐτὸ, μηδὲ ἀναγκάζειν ὁμολογεῖν, ὅ, τι εἴη.* Die Erzählung der Todtenerweckung, die Apollonius in Rom verrichtete, darf man nur lesen, um sogleich in ihr das unverkennbare Nachbild der entsprechenden neutestamentlichen Erzählung Luc. 7, 11. Mark. 5, 39 zu sehen. Wie es nach Luc. 7, 12 ein Jüngling, der einzige Sohn einer Wittwe war, der schon vor die Stadt hinausgetragen wurde, so ist es bei Philostratus ein erwachsenes, schon dem Bräutigam verlobtes Mädchen, dessen Bahre Apollonius begegnet. Der Befehl, die Bahre niederzusetzen, die blosse Berührung, und wenige ausgesprochene Worte reichen hier wie dort hin, den Todten wieder zum Leben zu bringen. Mag man vielleicht auch zugeben, dass solche Züge, wenn sie für sich betrachtet und im Zusammenhang einer Erzählung gefunden werden, die uns, der Natur der Sache nach, in einen ganz

Menschen wirklich verlassen habe, ein in der Nähe stehendes, mit Wasser gefülltes Gefäss umzuwerfen.

andern Kreis von Verhältnissen versetzt, nur den Eindruck eines zufälligen Zusammentreffens machen, so dringt sich doch, wenn man eine ganze Reihe so auffallender Analogien vor sich sieht, wenn man die grosse Gleichartigkeit des Gepräges, das das Ganze an sich trägt, nicht läugnen kann, der Gedanke an eine, selbst in das Einzelne gehende, Absichtlichkeit immer wieder unwillkührlich auf. Eben diesen Eindruck muss, nur in einem noch höhern Grade, derjenige Theil der Lebensgeschichte des Apollonius machen, der in den beiden letzten Büchern enthalten ist. Man kann ihn mit Recht die Leidensgeschichte des Apollonius nennen, so vollkommen schliesst er sich in derselben Bedeutung, in welcher die Lebensgeschichte Jesu mit seiner Leidensgeschichte schliesst, an die vorangehende Geschichte der öffentlichen Wirksamkeit des Apollonius an, nur scheinen dem Verfasser des Werks dabei auch einige Züge aus der Geschichte des Apostels Paulus vorgeschwebt zu haben, die er in seine Darstellung verwebte. Der Gedanke, dass der wahre Weise seine Seelengrösse durch eine, selbst die Aufopferung des Lebens nicht scheuende, alle Schrecken des Todes verachtende Gesinnung bewähren müsse, ist der Grundgedanke des Ganzen. Apollonius konnte, da er sich nicht blos, wie Jesus, auf die Grenzen eines einzelnen Landes beschränkt, sondern das römische Reich in dem ganzen Umfange seiner Grenzen zum Schauplatz seines Lebens und Wirkens gemacht hatte, nur vor den Kaiser selbst als den Richter gestellt werden, der das entscheidende Urtheil über ihn sprechen sollte. Auch er ging, voraussehend, was ihm begegnen sollte, ungeachtet der abmahnenden Vorstellungen, durch die ihn kleinmüthige Freunde und Schüler von dem gefährlichen Schritte zurückzuhalten suchten, nur von dem vertrautesten Jünger begleitet, mit freiem Entschlusse seinem Schicksal entgegen, obgleich es ihm ein Leichtes gewesen wäre, demselben auszuweichen. Der Urheber der Anklage war, wie bei Jesus, einer seiner eigenen Jünger, der, ob er sich gleich längere Zeit in der nächsten Umgebung des Lehrers befand, doch schon bei frühern Gelegenheiten die Gesinnung zeigte, die ihn einer

solchen Handlung fähig machte. Euphrates, welchen auch Origenes (Contra Cels. VI. 41), dem Möragenes zufolge, als Anhänger des Apollonius nennt, war noch zu der Zeit, als Apollonius in Aegypten sich aufhielt, und mit Vespasian sich besprach, von Apollonius seines besondern Vertrauens gewürdigt, und dem Kaiser neben Dion als einer der weisen Männer, der voll Eifer für seine Sache sei, und von ihm über sein Unternehmen zu Rathe gezogen zu werden verdiene, empfohlen worden (V. 31 f.). Aber schon damals hegte er insgeheim Missgunst gegen Apollonius, da er sah, dass der Kaiser mehr auf ihn hörte, als die ein Orakel Befragenden auf die Göttersprüche, und während Dion den Kaiser bat, ihn mit ihrem Meister Apollonius, wegen seines Widerspruchs gegen ihn, da er ihm nie vorher widersprochen habe, zu versöhnen, liess Euphrates nach der Abreise des Kaisers seinen Zorn in öffentliche Schmähungen ausbrechen, welchen Apollonius als Philosoph nur Gründe der Vernunft entgegensetzte. Als hierauf Apollonius seine Reise zu den äthiopischen Gymnosophisten antrat, war es Euphrates, der durch Ränke und Verläumdungen sie voraus mit Verdacht gegen Apollonius zu erfüllen suchte, damit er, wenn er käme, von ihnen geringgeschätzt würde (VI. 9, 13). Nach der Rückkehr aus Aethiopien wurde der Zwiespalt mit Euphrates immer mehr durch tägliche Unterredungen erweitert (VI. 28), und zuletzt ging Euphrates in seinem Hasse gegen Apollonius so weit, dass er eine, wie es schien, unmittelbar gegen Domitian gerichtete Aeusserung des Apollonius zum Gegenstand einer Anklage vor dem Kaiser machte, die die Gefangennehmung des Apollonius und die gerichtliche Untersuchung, die er vor Domitian zu bestehen hatte, nach sich zog (VII. 9, VIII. 3). Das Motiv einer Anklage, die aller Wahrscheinlichkeit nach nichts anderes, als das Todesurtheil des Apollonius zur Folge haben konnte, war, wie bei dem Verräther Jesu, niedrige Geldgier. Er entzweite sich mit Apollonius, bemerkt Philostratus schon I. 13, weil ihm dieser spottend vorwarf, alles um des Geldes willen zu thun, und ihn zu bewegen suchte, der Geldgier zu entsagen und die

Philosophie nicht feil zu haben. Apollonius selbst erklärte (VI. 13), er habe für seine Person keinen Zwist mit Euphrates gehabt, da er ihn aber von Geldgier heilen und abhalten wollte, nicht jede Art von Gewinn für preiswürdig zu halten, so habe ihm sein Rath nicht angemessen, noch ausführbar für ihn geschienen. Er halte dieses für Tadel, und lasse deswegen nicht ab, dieses oder jenes gegen ihn anzustiften. Einen Beweis seiner Geldgier gab Euphrates, als der Kaiser Vespasian (V. 38) ihn aufforderte, sich etwas von ihm auszubitten. An Euphrates sehe man, sagte ferner Apollonius selbst in seiner Apologie (VIII. 7, 11), was sich ein Philosoph durch Schmeichelei gegen Mächtige zu verschaffen wisse, denn diesem seien dadurch nicht Güter, sondern Ströme des Reichthums zugeflossen, so dass er schon an dem Wechseltische Vorlesungen halte, als Höker und Unterhöker, Zöllner und Oboluskipper, alles zugleich, Verkäufer und Waare. Es gebe keinen schlechtern Menschen, als Euphrates. Ebenso wird Euphrates auch in den dem Apollonius zugeschriebenen Briefen als ein von Habsucht und Gewinnsucht beherrschter, niedrig gesinnter Mensch geschildert (vgl. Br. I—VIII). Unter den Anklagepunkten, wegen welcher Apollonius sich vor Domitian vertheidigen musste, sind für den Zweck unserer Parallele besonders die Beschuldigungen zu bemerken, dass er sich vom Volk Gott nennen lasse, und mit politischen Neuerungen umgehe (VIII. 5, 7, 7. 11). Dass das Benehmen beider vor Gericht den gleichen Charakter ruhiger Würde und unerschrockener Standhaftigkeit an sich trägt, lässt sich von selbst erwarten, doch fehlt es auch hier nicht an einzelnen näher zusammentreffenden Zügen. Dem Benehmen, das Jesus den gegen ihn auftretenden falschen Zeugen entgegensetzte, und der Zurechtweisung, die Jesus von den Dienern wegen verletzter Ehrerbietung gegen den Hohepriester erfuhr, entspricht, was VIII. 2 über das Schweigen vor Gericht als die vierte der daselbst genannten Tugenden bemerkt ist, nebst dem VIII. 4 erzählten Zuge: während dem Kaiser alles daran gelegen war, den Apollonius vor recht vielen Zeugen der ihm gemachten Anschuldigungen zu überführen, achtete

Apollonius so wenig auf den Kaiser, dass er nicht einmal auf ihn blickte, und da ihm der Ankläger den Uebermuth vorwarf, und ihm befahl, auf den Gott aller Menschen zu schauen, erhob Apollonius die Augen nach der Decke, anzeigend, dass er zum Zeus aufschaue, den aber, der sich auf eine so gottlose Weise schmeicheln liess, hielt er für schlechter, als den Schmeichler selbst. Der Misshandlung, die Jesus durch den ihm angelegten Purpurmantel und die ihm aufgesetzte Dornenkrone erlitt, ist die ebenso schimpfliche Behandlung analog, die Domitian gegen Apollonius sich dadurch erlaubte, dass er ihm Bart und Haupthaar abscheeren liess (VII. 24). Mit den Spottreden, die über Jesus ergingen, lässt sich die spöttische Aeusserung vergleichen, die der Tribun, der den Apollonius aus dem Gefängniss führte, gegen ihn that: „Ich habe," sagte der Tribun, „eine Vertheidigung für dich in Bereitschaft, die dich von der Schuld befreien wird. Lass uns vor die Stadt gehen, und wenn ich dir mit dem Schwerte den Hals abhaue, so ist die Klage dadurch widerlegt, und du bist frei; erschreckst du mich aber, so dass ich das Schwert fallen lasse, so musst du nothwendig für etwas Göttliches gelten, und du wirst mit Recht gerichtet." Nicht minder wird man bei den Trostreden, die Apollonius an die Genossen seiner Schicksale richtete, an die Trost- und Ermahnungsworte des leidenden und sterbenden Jesus erinnert. Da Apollonius nach dem Plane des philostratischen Werks nicht wirklich zum Tode verurtheilt werden sollte, so musste der ganze Gang seiner Leidensgeschichte ein anderer sein, aber es scheint nun, wie schon oben bemerkt wurde, dem Verfasser um so mehr neben der Parallele mit Jesus auch die Parallele mit dem Apostel Paulus vorzuschweben, an dessen Schicksal in Rom, wie er es selbst 2 Timoth. 4, 9—18 beschreibt, wir durch die Gefangenschaft des Apollonius, in welcher er nur seinen Gefährten Damis zur Seite hatte, durch seine Apologie vor dem Kaiser und den Erfolg derselben, durch die Freunde, die er an dem Consul Telesinus und dem Praefectus praetorio Aelian, selbst in der nächsten Umgebung des Kaisers, gewann, zu denken veran-

lasst werden. Ja es könnte sogar die Bemerkung, auf welche (VII. 4) absichtlich Gewicht gelegt wird, es sei etwas ganz anderes gewesen, unter Domitian für das allgemeine Beste aufzutreten, als unter Nero, auf einen Vorzug hinzuweisen scheinen, der dem Apollonius vor dem Paulus gegeben werden soll. Die grösste Verschiedenheit findet in Hinsicht der Katastrophe statt, mit welcher die Leidensgeschichte beider endigt, aber abgesehen von dem Hauptfactum derselben, welchen überraschenden Analogien begegnen wir auch hier wieder! Wie Jesus nicht blos seinen Tod, sondern auch seine auf seinen Tod folgende Auferstehung voraussagt, so ist sich auch Apollonius des siegreichen Ausgangs seiner Sache voraus gewiss. Er behauptet schon VII. 14, dass er für seinen Leib keine Gefahr laufe, und von der Tyrannei nicht sterben werde, wenn er auch es wollte. Vgl. VII. 41. Und wie Jesus schon vor seinem Tode seine Jünger nach Galiläa gehen hiess, und ihnen hier den Ort bezeichnete, wo er mit ihnen wieder zusammentreffen werde (Matth. 26, 32. 28, 7. 10. 16), so befahl Apollonius dem Damis den Tag zuvor, ehe er vor Domitian zur gerichtlichen Untersuchung seiner Sache sich stellen musste, sich auf den Weg nach Puteoli zu begeben, und daselbst an einem bestimmten Orte seiner Erscheinung zu harren. Als ein vom Tode Erstandener konnte freilich Apollonius nicht erscheinen, aber doch erscheint auch er gerade jetzt auf dieselbe momentane Weise, wie Jesus mit seinem nach seinem Tode ätherisch verklärten Leibe seinen Jüngern zu erscheinen pflegte, und sein Erscheinen wird sehr bedeutsam mit dem Erscheinen eines wieder vom Tode Erweckten verglichen. Auf die Frage des Damis: „ob er ihn lebendig wieder sehen werde, oder wie?" antwortete Apollonius lachend: „wie ich glaube lebendig, wie du aber glaubst, wieder aufgelebt (*ὡς μὲν ἐγὼ οἶμαι ζῶντα, ὡς δὲ σὺ οἴει, ἀναβεβιωκότα* VII. 41)." Ueberhaupt wird ja der Unterschied zwischen einem Wiedererweckten und Lebenden dadurch ausgeglichen, dass der Tod des wahren Weisen nur ein Scheintod ist. Denn nicht wirklich starb Sokrates, behauptete Apollonius VIII. 2, sondern es

schien nur den Athenern so *). Als Damis sich nach der Anweisung des Apollonius in die Gegend von Puteoli begeben, und hier mit dem Philosophen Demetrius, mit welchem er zusammentraf, schon den auf immer entrissenen edlen und trefflichen Freund, welchen er nicht mehr zu sehen glaubte, laut beklagte, erschien plötzlich **) Apollonius mit den Worten: „Ihr werdet ihn sehen, oder vielmehr, ihr sehet ihn schon.“ „Lebend?“ sagte Demetrius. „Bist du aber gestorben, so haben wir noch nicht aufgehört, dich zu beweinen.“ Da streckte Apollonius die Hand aus und sagte: „Da nimm! Wenn ich dir entschlüpfe, so bin ich ein Schattenbild aus Persephone's

---

*) Ungefähr ebenso, wie die christlichen Doketen Christus nur zum Scheine leiden und sterben liessen.

**) Dass das räthselhafte Verschwinden aus dem Gerichtssaal und das plötzliche Erscheinen in Puteoli nach dem Sinne des Schriftstellers als ein Wunder anzusehen ist, erhellt deutlich aus der Stelle VIII. 12. „Wie hast du,“ fragt Demetrius, „einen so weiten Weg in so kurzer Frist zurückgelegt?“ Apollonius antwortete: „Ausser dem Widder (des Phrixus) und den wächsernen Flügeln (des Dädalus) glaube alles!“ und hiedurch legte er seine Sendung einem Gotte bei. „Ueberall,“ sagte Demetrius, „und zu jeder Zeit glaube ich, dass ein Gott für deine Thaten und Reden sorgt, von dem dann herrührt, was dir widerfährt.“ Lüderwald freilich in seinem Antihierokles S. 111 meint, aus allen Umständen, da die Gerichte in den warmen Ländern früh vor sich gingen, und noch eine Sache wegen eines Testaments zu entscheiden war (VIII. 9), ergebe sich ganz deutlich, dass Apollonius diese Reise in einer schnellen und begünstigten Schifffahrt gethan habe, zumal da er die Insel Kalypso (sic! vgl. VII. 41) als den ersten Platz seiner Gegenwart bestimmte, aber wegen ihrer glücklichen Kürze erlaubte er es dem Demetrius, sie einem Gott beizumessen. Wenn Apollonius schon in allen vorhergehenden Proben als ein unächter Wunderthäter klar erkannt worden, so könne ihm aus diesem einzigen Umstande die Wunderkraft nicht erhärtet werden. Denn das Verschwinden sei ein blosser Missverstand (es sei nur ein schnelles Hinweggehen gewesen) und wie viele Exemplare habe man von unglaublich schnell bewerkstelligten Reisen! In der That eine Probe von Scharfsinn, aus welcher hinlänglich zu ersehen ist, welches schöne Seitenstück zu den natürlichen Erklärungen der Wunder Christi Lüderwald durch seine natürliche Erklärung der Wunder des Apollonius gegeben hat!

Reiche, dergleichen die unterirdischen Götter den Muthlosen und Trauernden zeigen, wenn ich aber berührt von dir verweile, so überzeuge auch den Damis, dass ich lebe und meinen Leib nicht abgeworfen habe." Jetzt konnten sie nun nicht mehr zweifeln, sondern standen auf, und hingen sich an ihn und umarmten ihn (VIII. 12). Wer kann hier umhin, an den zweifelnden Thomas zu denken, dessen Zweifel Jesus dadurch hob, dass er sich an seinen Händen und an seiner Seite von ihm betasten liess (Joh. 20, 24 f.)? Dass auch das irdische Leben des Apollonius mit einer wunderbaren Aufnahme in den Himmel schliesst, fällt nach dem schon oben Angeführten von selbst in die Augen, nicht ganz unbeachtet möchte hier jedoch bleiben dürfen, dass der Himmelfahrt auch eine gewisse Höllenfahrt vorangeht. Es scheint nicht ohne eine besondere Absicht geschehen zu sein, dass Apollonius erst nach der Verurtheilungsscene vor Domitian .und nach seinem Wiederauftreten in Olympia auch die Höhle des Trophonius besuchte, dann aber es für nothwendig erklärte, in Lebadea hinabzusteigen, weil er mit dem Trophonius noch nicht zusammengekommen sei, ob er gleich schon einmal in seinem Tempel gewesen sei. Diess war sein Hinabgang in den Hades, und recht eigentlich drang er als siegreicher Held und starker Erbrecher der Pforten der Unterwelt hinab, indem er, als die Priester Schwierigkeiten machten, ihn hinabgehen zu lassen, am Abende mit den ihn begleitenden Jünglingen zu der Mündung gieng, vier der Spiesse herauszog, durch welche der Eingang verschlossen war, und dann mit seinem Philosophen-Mantel, wie zu einer Unterredung bekleidet, unter die Erde gieng. Nach sieben Tagen kam er wieder heraus, so lange noch niemand, der das Orakel besucht hatte, darin geblieben war, und brachte ein seiner Frage vollkommen entsprechendes Buch mit. Denn er hatte den Trophonius gefragt: „welche Tugend hältst du für dei schönste, und welche Philosophie für die reinste?" Das Buch aber enthielt die Lehrsätze des Pythagoras, so dass also auch das Orakel dieser Weisheit beistimmte (VIII. 19). Die Sagen über sein Lebens-Ende lauten zwar verschieden,

dass aber sein Hingang nicht der Hingang eines gewöhnlichen Menschen war, erhellt auch daraus, dass er auch nach dem Tode noch kräftige Zeichen des Lebens gab, und sich auf ähnliche Weise, wie Christus an Saulus, an einem Gegner seiner Hauptlehre, der Lehre von der Unsterblichkeit, verherrlichte. Einem Jünglinge, der der wahren Lehre nicht beistimmte und behauptete, Apollonius sei entschieden todt, erschien er plötzlich, so dass der Jüngling wie wahnsinnig aufsprang, und den Anwesenden zurief: „Sehet ihr nicht den weisen Apollonius, wie er hier unsern Gesprächen zuhört, und bewunderungswürdige Rhapsodien von der Seele singt?" Da ihn die andern nirgends sahen, sagte der Jüngling: „Es scheint, dass er nur zu mir gekommen ist, um mit mir über das, was ich nicht glaubte, zu sprechen (VIII. 31) *)."

*) Es liessen sich noch mehrere einzelne mit dem Obigen zusammenhängende Züge anführen, die einen gewissen Seitenblick auf das Christenthum und die neutestamentlichen Schriften zu verrathen scheinen. Hier nur noch folgende: VIII. 21 wird ausdrücklich bemerkt, in Griechenland habe man die Jünger des Apollonius Apollonier genannt. Wozu diese Bemerkung? Von einer Secte der Apollonier weiss sonst niemand. Die Apollonier sollen wohl nur die Parallele zu den Christianern sein. Christianer waren die Anhänger Christi zuerst in Antiochien genannt worden, und diese Stadt war es, in welcher das Christenthum zuerst in den heidnischen Ländern festen Fuss gewonnen hatte. Aber über eben diese Stadt fällt Philostratus (III. 58) das harte Urtheil, dass Antiochien nach gewohnter Weise frevelte, und an hellenischen Studien keinen Theil nahm. Desswegen wollte Apollonius nach seiner Rückkehr aus Indien nicht in ihr weilen. Was wir unter diesem Frevel (ὑβρίζειν) der Antiochener zu verstehen haben, ist wohl am besten durch die Erfahrungen zu erläutern, die der Kaiser Julian in Antiochien machte, als er sich im J. 362 vor seinem Feldzuge gegen die Perser daselbst aufhielt, von welcher Zeit aus wir mit Recht auf die frühere zurückschliessen dürfen. Denn schon so lange waren damals die Tempel in dieser Stadt verschlossen, dass, wie Libanius gesteht, sich nur noch wenige Greise dort befanden, welche der alten Religion kundig waren. Der Kaiser aber zog sich durch seine mit der Gemüthsart der Antiochener durchaus contrastirenden Sitten und Grundsätze den Spott der Vornehmen zu, und machte sich bei dem Volk als ein Feind des Christenthums verhasst, so dass beide das Chi und das Kappa,

So reiht sich beinahe in ununterbrochener Folge das Eine an das Andere an, und es findet sich kaum ein bedeutender

---

die Herrschaft des Constantius und des Christenthums, zurücksehnten. Diese Irreligiosität der Antiochener schmerzte den für das Heidenthum begeisterten Kaiser tief, und er hielt eine Strafrede an den Senat, „dass jeder von ihnen seiner Frau erlaube, was sie habe, den Galiläern zu geben, und dass sie die Armen von ihren Gütern ernährten, und dadurch viel zur Beförderung des Atheismus bei diesen Leuten wirkten, dass sie an ihren Geburtstagen grosse und prächtige Gastmähler anstellten, und an dem jährlichen nach so langer Zeit erst wieder gefeierten Feste (des Apollo von Daphne, dessen Cultus Julian mit allem Glanze erneuern wollte) keiner auch nur Oel zur Anzündung des Lichts oder das geringste Opfer darbringe.“ S. Neander über den Kaiser Julian S. 168. Ist es unwahrscheinlich, dass sich jenes Urtheil über Antiochien auf die alte Vorliebe der Stadt für das Christenthum bezieht? Unter dieser Voraussetzung ist die obige Stelle um so bemerkenswerther, da sie die einzige ist, in welcher sich die Verstimmung des Philostratus gegen das Christenthum nicht undeutlich ausdrückt. Dagegen kann man nicht umhin, einen neuen Anklang an das N. T. zu vernehmen, wenn er auch seinen Apollonius das bekannte Gleichniss von den Schafen und Wölfen gebrauchen lässt (VIII. 22). Die Schafe waren seine Jünger, diese glaubte er in einsame Orte führen zu müssen, damit nicht die Wölfe (die Geschäftsleute oder Händler, ἀγόραιοι) in die Heerde einfallen. VII. 34 setzt Apollonius seine Hoffnung auf die Zeit, die Liebe zur Weisheit und das θεῶν πνεῦμα. Olearius bemerkt hiezu: *rara apud profanos locutio, quam Babylone didicisse Apollonium puto, sic enim rex Nabuchodonosor in suo edicto Dan.* IV. 8. *Danieli πνεῦμα θεῶν ἅγιον tribuit: adde eod. cap. comm.* 18, *idemque cum σοφίᾳ jungitur ibidem* V. 14. Gewiss dürfen wir nicht so weit zurückgehen. Das allerdings ungewöhnliche Wort ist nach der griechischen Grundbedeutung als der Hauch der Gottheit zu nehmen, kaum aber lässt sich die Anspielung an das neutestamentliche πνεῦμα verkennen, und daraus ist wohl die Wahl gerade dieses Worts zu erklären. Als (I. 18) seine Jünger ihn von dem Vorhaben seiner Reise nach Indien abzubringen suchten, sagte er: „Ich habe mir die Götter zu Berathern genommen, und meinen Beschluss ausgesprochen. Euch aber habe ich prüfen wollen, ob ihr stark wäret zu dem, wozu ich Kraft fühle. Da es euch nun hieran gebricht, so gehabt euch wohl und philosophirt. Ich muss dahin gehen, wohin mich die Weisheit und der Dämon führt.“ Man vgl. hiemit Matth. 16, 21 f. Jesus fing an seinen Jüngern darzuthun, dass er nach Jerusalem gehen und vieles leiden müsse. Petrus wollte ihn davon abhalten mit den

Zug des Urbildes, der sich nicht auch in dem Nachbilde nachweisen liesse. Kann man, wenn man Bild und Gegenbild vergleicht, und nach dem Eindrucke urtheilt, welchen theils einzelne Züge durch ihre so auffallende Eigenthümlichkeit, theils insbesondere das ganze Gemälde in seiner Einheit machen muss, zweifelhaft sein, nach welchem Ideal Philostratus das Bild seines Helden entwarf, und welche Idee er in seinem Werke ausführen wollte, wenn er auch gleich so wenig als ein Maler bei seinem Gemälde für nöthig erachten konnte, seinem Kunstwerke eine uns über seine Bedeutung mit klaren Worten belehrende Inschrift zu geben? *)

Es gehört nicht zu dem Zweck unserer Untersuchung, nun, nachdem wir die vielfachen Berührungspunkte im Ganzen und Einzelnen dargelegt haben, auch in die Differenzen, die sich zwischen dem Vorbild, das dem Geiste des Philostratus vorschwebte, und dem von ihm gegebenen Nachbilde nachweisen lassen, näher einzugehen. Sie fallen ohnediess von selbst in die Augen. Nur wegen des Uebergangs zum Folgenden ist diese Seite der Sache mit wenigen Worten zu berühren. So

---

Worten: *οὐ μὴ ἔσται σοι τοῦτο. Ὁ δὲ στραφεὶς εἶπε τῷ Πέτρῳ· ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ. σκάνδαλόν μου εἶ· ὅτι οὐ φρονεῖς τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων.* An die Nothwendigkeit der Selbstverläugnung in seiner Nachfolge (vgl. Matth. 16, 24. f.) erinnert Apollonius sowohl I. 18 als auch besonders V. 43. Doch genug hiemit des Einzelnen!

*) In Beziehung auf die von Hierokles zwischen Christus und Apollonius gezogene Parallele gilt daher ganz, was Huetius *Dem. ev.* S. 671 bemerkt: *Cognoscitur, ecquod sibi exemplum ad imitandum Philostratus in adornando hoc dramate proposuerit. Quamobrem Hierocli comparationem Apollonii cum Christo instituenti argumentum non defuit. Verum scire debuerat, imaginem sese cum eo, ad cujus speciem delineata fuerat, ore composuisse, omnemque a se in elevandis Christi Domini miraculis ac meritis collocatam operam eadem confirmasse, cum virtutum omnium ac mirificorum operum laudes in commentitium suum Heroem conferre cupiens non melius aliunde, quam ex vera Jesu Christi historia arcessere eas potuerit.* Auch schon Huetius hat S. 674 eine grösstentheils passende Zusammenstellung der parallelen Züge aus dem Leben Jesu und dem des Apollonius gegeben.

auffallend die Aehnlichkeit ist, mit welcher der von Philostratus geschilderte Apollonius Christus gegenübertritt, so unverkennbar ist doch, wie sehr wir bei dieser ganzen Erscheinung auf dem Boden der heidnischen Welt festgehalten werden. Wenn wir auch von einzelnen Flecken, die da und dort in dem hier aufgestellten Ideale sich vorfinden mögen, hinwegsehen, da sie ja im Grunde nur als Inconsequenzen des Schriftstellers zu nehmen sind, oder auf Voraussetzungen beruhen, deren Grund sich nicht mit hinlänglicher Sicherheit ermitteln lässt*), so sind doch alle jene Momente, in welchen sich das vom

*) Man vgl. hierüber Tennemann Gesch. der Philos. Bd. V. S. 202. „Apollonius versichert den Damis, seinen Begleiter, dass er alle Sprachen verstehe, ohne sie gelernt zu haben, aber er bedarf eines Dollmetschers bei den Indiern; er versichert alles zu wissen, und weiss nicht, dass er von dem Euphrates bei den ägyptischen Gymnosophisten verläumdet worden. Die Geschichte von der Verbindung des Apollonius mit diesem Euphrates, einem stoischen Philosophen, seine Erbitterung über denselben, als er glaubte, durch diesen Mann verdunkelt zu werden, die gehässige Schilderung von dem Charakter desselben, die dem Urtheil des jüngern Plinius, der den Euphrates persönlich kannte und sehr schätzte, völlig widerspricht, ist so voll von Widersprüchen, Ungereimtheiten, und wirft selbst auf des Apollonius Charakter so viel Schatten, dass hieraus schon allein die unlautere Zusammensetzung des Ganzen und die historische Unzuverlässigkeit des Philostratus erhellet.“ Mehrere ähnliche Züge, zum Theil dieselben, wie namentlich den den Dollmetscher betreffenden, hat schon Eusebius hervorgehoben (*Contra Hierocl.* c. 14 f.). In Ansehung des Euphrates macht Eusebius c. 33 noch besonders darauf aufmerksam, dass Apollonius denselben nebst dem Dion früher vor dem Kaiser Vespasian gelobt, und diesem ihn als einen guten und weisen Rathgeber empfohlen habe. *Εὖγε, τῆς προγνώσεως τοῦ ἥρωος!* ruft Eusebius aus. Gut und weise sei Euphrates gewesen, solange Apollonius noch keinen Streit mit ihm hatte, sobald er aber in Streit mit ihm gerathen war, sei nach VIII. 7, 11 sogleich etwas ganz anderes aus ihm geworden. Offenbar habe Apollonius den Euphrates sowohl gelobt, als getadelt, und ungeachtet der Kenntniss der Zukunft, welcher er sich rühmte, ihn nicht gekannt. Bei allem Edelmuth, welchen Apollonius sonst bewiesen haben möge, habe er doch gegen Euphrates als Sykophant gehandelt, was um so mehr auffallen müsse, da Euphrates ein zu seiner Zeit sehr berühmter Philosoph gewesen sei, der auch jetzt noch von den Freunden philosophischer Studien sehr

Christenthum angeregte religiöse Leben, seinem tiefern Grunde nach, bewegt, dem Schriftsteller völlig fremd geblieben. Wir

geschätzt werde. War Euphrates ein so ausgezeichneter Philosoph, so könne die Ursache, warum Apollonius sich über ihn beschwerte, nur darin gelegen sein, dass Euphrates das Schlechte, das Apollonius that, hasste. Auch darin habe Apollonius seinen Blick in die Zukunft nicht bewährt, dass er eine apologetische Rede, die er vorzutragen keine Gelegenheit hatte, mit aller Sorgfalt ausarbeitete c. 41. Eine schwere Anklage erhebt Eusebius noch in Beziehung auf die beiden Stellen VII. 9. VIII. 7, 26. Nach der ersten Stelle hatte Apollonius vor einem Bilde Domitians die Worte gesprochen: „O Thor, wie wenig begreifst du die Parcen und die Nothwendigkeit! Der Mann, dem nach dir zu herrschen bestimmt ist, wird auch, wenn du ihn tödtetest, wieder aufleben.“ In der zweiten Stelle erklärte er sich hierüber vor Domitian so: „Wenn ich die Schmeichelei liebte, würde ich sagen, ich hätte auch an dich gedacht, als du von Vitellius hier eingeschlossen warest, und der Tempel des Zeus auf der Höhe der Stadt in Brand gesteckt wurde. Vitellius glaubte, seine Sache werde den glücklichsten Erfolg haben. Da es aber den Parcen anders gefiel, kam er mit sammt seinen Planen um, und du bist jetzt an seiner Stelle. Da mir aber die Harmonie der Schmeichelei missfällt, — denn ich meine, es fehlt ihr an Tact und Wohllaut, — so mag mir diese Saite zerschnitten werden, und du magst glauben, ich hätte damals nicht an dich gedacht, sondern allein von den Parcen und der Nothwendigkeit gehandelt; denn diess, behauptet er (der Ankläger), hätte ich gegen dich gesagt. Und doch dulden auch viele der Götter diesen Ausspruch (II. XVI. 433).“ Dagegen bemerkt nun Eusebius a. a. O. c. 43: „Hier stellt uns jene wahrheitliebende Schrift (so nennt Eusebius das Leben des Apollonius, weil Hierokles in seinem φιλαλ. λόγος den Philostratus wegen seiner Liebe zur Wahrheit rühmte) den Apollonius zugleich als Schmeichler und Lügner und eher als alles andere, denn als Philosophen dar. Denn dieser edle Mann, der sich zuvor so stark gegen Domitian geäussert hat, schmeichelt ihm jetzt, und gibt sich das Ansehen, als ob das, was er in Jonien über die Parcen und die Nothwendigkeit gesagt hatte, gar nicht gegen ihn, sondern vielmehr für ihn gesagt worden wäre. So nimm nun doch, o Schriftsteller, deine Schrift zur Hand, und lies, wenn du für die Wahrheit wieder nüchtern geworden bist, was du zuvor geschrieben hast, mit klarer und wahrheitsliebender Stimme dir selbst vor, wie er während seines Aufenthalts in Ephesus jene Männer, Nerva und seine Freunde, von Domitian abzog u. s. w. VII. 8 — wie er von den Parcen und der Nothwendigkeit sprach und zeigte, dass auch Tyrannen die Beschlüsse des Schicksals nicht ändern können. Wer

vermissen hier überall den durchgreifenden Gegensatz der Sünde und der Erlösung, welchen das Christenthum dem reli-

nun nach solchen Reden dem Tyrannen schmeichelt, und sich den Schein gibt, es sei in allem diesem nichts gegen ihn gesagt, wie kann ein solcher von dem Vorwurf der Schlechtigkeit und einer unedlen Denkungsart freigesprochen werden?" Sollte es auch nicht gelingen, den Apollonius, wie er uns in der Darstellung des Philostratus erscheint, gegen alles, was ihm in den drei hier hervorgehobenen Haupt-Anklagepunkten zur Last gelegt wird, zu rechtfertigen, so erscheint doch alles bei näherer unpartheiischer Betrachtung in einem weit mildern Lichte. 1) Eines Dollmetschers bedient sich allerdings Apollonius nach II. 26 in der Unterredung, die er in der Stadt Taxila mit dem indischen Könige Phraotes hatte. Es ist aber dabei nicht zu übersehen, dass nach II. 23 der König selbst den Dollmetscher mit den Boten zu Apollonius geschickt hatte, die ihn mit der Meldung, dass ihn der König auf drei Tage zu seinem Gastfreunde mache, in die Hauptstadt führen sollten. Der Gebrauch des Dollmetschers erscheint demnach mehr nur als die an den orientalischen Höfen in Ansehung der ankommenden Fremden gewöhnliche Sitte, und es ist nirgends angedeutet, dass sich Apollonius desswegen eines Dollmetschers habe bedienen müssen, weil er sich sonst mit dem indischen Könige nicht hätte unterreden können. Man kann auf diesen Punkt um so weniger Gewicht legen, da ja doch der Besitz einer ausserordentlichen Gabe nie den Gebrauch der gewöhnlichen natürlichen Mittel ausschliessen kann. Ebenso wenig kann es auch befremden (was Eusebius ebenfalls a. a. O. hervorhebt), dass Apollonius sich wundert und überrascht erscheint, als ihn der indische König plötzlich in griechischer Sprache anredete. Apollonius konnte die höhere Kenntniss, die ihm zugeschrieben wird, besitzen, ohne dass sie gerade in jedem einzelnen Augenblicke, auch dann, wenn er nicht gerade absichtlich davon Gebrauch machen wollte, sich von selbst wirksam äussern musste. 2) Den Euphrates lobt Apollonius gegen Vespasian V. 31 nur in der Beziehung, sofern auch er wie Dion dem Kaiser einen Rath zu geben hatte, der als ein kluger und verständiger angesehen werden konnte, und eine genauere Erwägung verdiente. Mit der Rolle, die Euphrates in dem Leben des Apollonius spielt, contrastirt freilich gar sehr das grosse Lob, das diesem Philosophen andere Schriftsteller, namentlich der jüngere Plinius (Ep. I. 10) ertheilen. Plinius, der ihn in Syrien näher kennen gelernt hatte, spricht mit der grössten Achtung und Bewunderung von ihm, nicht blos als Philosophen, sondern als Menschen. *Vitae sanctitas summa, comitas par. Insectatur vitia, non homines: nec castigat errantes, sed emendat. Sequaris monentem attentus et pendens et persuadebere tibi, etiam, quum*

giösen Verhältniss des Menschen zu Gott zu Grunde legt. Die Aufgabe, die Apollonius realisiren soll, ist zwar allerdings, den

---

persuaserit, cupias. Was berechtigt uns aber, die Schilderung des Plinius für eine in dem Grade treue und unbefangene zu halten, dass wir nicht auch bei Euphrates eine schwache Seite voraussetzen dürfen, von welcher Philostratus, ohne eine zu grosse Ungerechtigkeit gegen ihn zu begehen, wenigstens Anlass nehmen konnte, ihn in das Verhältniss zu Apollonius zu setzen, in welchem er uns erscheint? Wir dürfen nämlich nicht vergessen, dass auch der Euphrates des Philostratus eine rein historische Person schon desswegen nicht sein kann, weil Apollonius selbst diess nicht ist. Beide erscheinen gerade in dem Theile der Geschichte des Apollonius, der hier in Betracht kommt, in blos fingirten Verhältnissen. Der Charakter des Euphrates kann daher in keinem Falle einen Schatten auf den Charakter des Apollonius zurückwerfen, da wir den Euphrates nur so zu nehmen haben, wie ihn Philostratus uns schildert, und, warum er ihn gerade so schilderte, nicht näher beurtheilen können. 3) Scheinbarer ist der den Domitian betreffende Punkt, und doch kommt auch hier alles auf eine blosse Zweideutigkeit zurück, die das Urtheil des Eusebius sogleich als ein sehr ungerechtes erscheinen lässt, Philostratus habe hier die Würde und den Charakter seines Helden so sehr vergessen, dass er ihn als gemeinen Schmeichler und Lügner erscheinen lasse. Dass Apollonius sagt, wenn er dem Domitian schmeicheln wollte, so könnte er seinen Worten die obige Deutung geben, weil er aber nicht schmeicheln wolle, so wolle er von dieser Deutung keinen Gebrauch machen, ist in keinem Falle eine wirkliche Schmeichelei. Hätte aber auch Apollonius von jener Deutung wirklich Gebrauch gemacht, so hätte er doch nichts anders gesagt, als was von selbst in seiner Rede über die Macht des Schicksals lag. Der Vorwurf der Schmeichelei hat um so weniger Grund, da unmittelbar nach jener Stelle die ernste für Domitian gar nicht schmeichelhafte Schlussermahnung folgt. Mit welchem Rechte kann aber Apollonius, nur diess kann noch gefragt werden, in Beziehung auf die Aeusserung, die er that, schlechthin zu Domitian sagen: μηδὲν ἡγοῦ τῶν σῶν ἐντεθυμῆσθαί με, da doch jene Aeusserung vor einer Bildsäule Domitians geschah? Man könnte sagen, es sollen auch diese Worte nur auf jene für Domitian schmeichelhafte Deutung gehen, von welcher er keinen Gebrauch machen wolle. So können die Worte in jedem Falle genommen werden, und die Zweideutigkeit liegt demnach nur darin, dass Apollonius zugleich schlechthin zu sagen scheint, er habe den Domitian gar nicht gemeint, auch nicht in nachtheiligem Sinne. Aber auch selbst in dem Falle, wenn die Worte auf VII. 9 sollten bezogen werden müssen, Apollonius demnach zu läugnen scheint, was er zuvor

Zustand der Welt und der Menschen zu verbessern, was aber das Bedürfniss einer Umänderung des sittlich-religiösen Zustands der Menschen begründet, sind nur die einzelnen im Leben des Menschen da und dort hervortretenden Verirrungen und Verkehrtheiten, ohne dass diese auf die tiefer liegende Eine Quelle alles sittlichen Verderbens in demjenigen Sinne zurückgeführt sind, in welchem das Christenthum von dem Begriff der Sünde und der Thatsache der der menschlichen Natur eigenthümlichen Sündhaftigkeit ausgeht. Daher fehlt auch jede Ahnung einer Erlösung, durch welche ein völlig neues Princip des sittlich-religiösen Lebens des Menschen gesetzt werden soll, und das Höchste, was eine solche Ahnung eines die menschliche Natur umbildenden sittlich-religiösen Strebens etwa andeuten mag, ist nur die Forderung einer nicht blos negativen, sondern positiven Gerechtigkeit, oder die Lehre, dass kein Unrecht thun noch nicht Gerechtigkeit sei. Die Grundlehre des Christenthums, dass der Mensch der Vergebung der Sünde bedarf, um in ein, ein neues sittlich-religiöses Leben in ihm begründendes, Verhältniss zur Gottheit treten zu können, ist in ihrer höhern Beziehung so wenig anerkannt, dass sogar die geradezu entgegengesetzte Behauptung aufgestellt wird, es gebe Vergehungen, für welche ihrer Natur nach die Gottheit selbst keine Versöhnung gewähren könne (VIII. 7, 7). Nirgends aber tritt der Mangel einer tiefern sittlich-religiösen Bedeutung in dem Leben dieses Weltreformators auffallender hervor, als in der Beziehung, die ihm auf dem Punkte, auf welchem seine Thätigkeit sich zur Lösung der höchsten Aufgabe concentriren soll, nur zum politischen Zustand der damaligen römischen Welt gegeben wird. Als das allgemeinste, in das Gesammtleben der Menschen verderblich eingreifende, Uebel erscheint

nachtheiliges gegen Domitian gesagt hatte, können sie doch immerhin so genommen werden: Glaube nicht, dass ich dabei speciell nur an dich gedacht habe. Ich hatte dabei die Macht des Schicksals überhaupt im Auge. In jedem Fall ist es nur der Vorwurf einer gewissen Zweideutigkeit, der hier gemacht werden kann.

doch nur der von den römischen Imperatoren ausgeübte tyrannische Druck, und die ganze Thätigkeit des Weltreformators zum Besten der Welt besteht demnach, von dieser Seite betrachtet, nur theils in seinen Bemühungen für eine die Freiheit des Einzelnen sichernde Regierungsweise, theils in den Wirkungen des Beispiels, das in der heroischen Charakterstärke eines über die sittliche Erschlaffung seines Zeitalters erhabenen Weisen gegeben wird. So wendet sich die Thätigkeit gerade auf dem Punkte, von welchem aus sie am meisten auf das innere sittliche Leben des Menschen einwirken sollte, mehr nur dem Aeussern und Politischen zu. Wo aber, wie wir es hier wahrnehmen, der Gegensatz der Sünde und Erlösung nicht in dem innersten Mittelpunkt des religiösen Lebens aufgefasst ist, da kann auch der Erlöser, der in die Mitte dieses Gegensatzes vermittelnd hineintreten soll, keine lebendige Gestalt gewinnen. An die Stelle dessen, welchen das Christenthum als den wahrhaft erschienenen Welterlöser vor Augen stellt, tritt daher hier nur ein durch Lehre und Beispiel wirkender Weiser, aber auch dieser ist ja, was hier der Hauptgesichtspunkt sein muss, keine lebendige Gestalt, sondern nur ein der selbstständigen Realität und der Wirklichkeit des Daseins ermangelndes Bild, nur der schwache schattenähnliche Reflex eines lebensvollen Originals, ohne welches jenem Bilde sogar der schöpferische Gedanke, der es hervorrief, fehlen zu müssen scheint. Ist in Christus Göttliches und Menschliches, Urbildliches und Historisches zur vollkommensten Einheit des Wesens vereinigt, so steht dagegen, was in Apollonius Wahrheit und Wirklichkeit hat, tief unter der Idee, welcher es nachgebildet werden soll, und was in ihm dieser Idee sich anzunähern versucht, hat sich alsbald von dem Boden der Wirklichkeit, auf welchem es als lebenskräftiges Princip wirken soll, losgerissen. Jede Vergleichung des Urbilds und Nachbilds kann daher nur dazu dienen, das eigentliche Wesen des Christenthums, dem Heidenthum gegenüber, in ein klares Licht zu setzen, und es ist in dieser Beziehung vollkommen richtig, was G. Olearius in seiner Ausg.

der Werke des Philostratus in der Praef. zu der Vita Apoll. S. XXXIX. urtheilt: *Non male meruisse Henr. Morum existimem, qui in mysterio pietatis (IV. 2, 4) ex instituto demonstrare conatus fuit, quam dissimilem Christo Apollonium extitisse ex ipsa Philostrati historia appareat. Cujus operae a cl. Theologo praestitae vel ille insignis est usus, ut pateat, quam inepta sit humana ratio, lumine fidei destituta, quae vel in idea, ut loquuntur philosophi, veram atque perfectam virtutem, qualis in Jesu Christo refulsit, et in exemplum sequacibus ejus proposita fuit, concipiat atque delineet. Quod quantum ad divinam religionis christianae excellentiam faciat adstruendam, nemo tam coecus est, qui non videat.*

Was daher in der Erscheinung des Apollonius dem Christenthum Analoges, der im Christenthum geoffenbarten Wahrheit Entsprechendes zu sein scheint, ist zuletzt immer nur wieder eine der wahren Realität ermangelnde Idee, ein blosser Schein, ein Erzeugniss des Doketismus. Es ist daher gewiss sehr charakteristisch und zur richtigen Beurtheilung des Verhältnisses des Heidenthums zum Christenthum im Allgemeinen sehr beachtenswerth, dass jener an die Stelle der Realität tretende Schein, wie im Leben des Apollonius überhaupt, so auch auf einzelnen Punkten, in der Darstellung desselben, vor allem in der Art und Weise, wie Philostratus seinen Apollonius, statt ihn, wie man gemäss der Parallele mit Christus erwarten sollte, wirklich sterben zu lassen, nur in Todesgefahr kommen lässt, womit sodann auch das obige, über den wirklichen Tod des Sokrates als einen blossen Scheintod gefällte, Urtheil in einem natürlichen Zusammenhang steht, offen genug hervortritt. Wo die Idee nicht in ihrer wahrhaft substanziellen Bedeutung aufgefasst ist, muss sich ihr Wesen immer wieder in blossen Schein auflösen, und dieser Schein wird sich da am wenigsten verbergen können, wo ihm die Wahrheit der Idee am unmittelbarsten gegenübertritt. Es ist immer nur ein gewisser Schimmer der Idee, der der wahren Substanz und dem vollen Glanz der Idee gegenüber zurückbleiben kann. Ebendarum ist der gnostische Doketismus, wie

er gerade auf derjenigen Seite des jener Zeit eigenen Religionssyncretismus sich geltend machte, auf welcher das Heidenthum am meisten dem Christenthum sich anzunähern bestrebte, eine so merkwürdige Erscheinung. Aber ebenso beachtenswerth ist dann auch, wie die alte Religion und Philosophie selbst auf den lichtesten Punkten, auf welchen ihr eine unläugbare Ahnung der reellen Wahrheit des Christenthums aufgieng, sich ihres Doketismus bewusst zu werden begann, seine Nichtigkeit fühlte, und ihn selbst bestritt. Das Merkwürdigste in dieser Beziehung bleibt wohl immer jene bekannte Stelle in Plato's zweitem Buche vom Staate, in welcher man seit alter Zeit eine überraschende, gleichsam prophetische Vorherverkündigung der im Christenthum geoffenbarten Wahrheit zu erblicken glaubte. Plato will (De Rep. S. 360 f.) den Gerechtesten und Ungerechtesten nach der ganzen Strenge des Begriffs gegeneinanderstellen. „Wir wollen nicht das Geringste abnehmen, weder dem Ungerechten von der Ungerechtigkeit, noch dem Gerechten von der Gerechtigkeit, sondern hier jeden in seinem Bestreben vollendet setzen. Zuerst der Ungerechte soll es machen, wie die recht tüchtigen Meister. Er muss, weil er seine Thaten verständig unternimmt, mit seinen Ungerechtigkeiten verborgen bleiben, wenn er uns recht tüchtig ungerecht sein soll; wer sich aber fangen lässt, den muss man nur für einen schlechten für ungeschickt halten. Denn die höchste Ungerechtigkeit ist, dass man gerecht scheine, ohne es zu sein. Dem vollkommen Ungerechten müssen wir also auch die vollkommenste Ungerechtigkeit zugestehen, und ihm nichts davon abziehen. Nachdem wir nun diesen so gesetzt, so lasst uns den Gerechten neben ihn stellen in unserer Rede, den schlichten und biedern Mann nach Aeschylos, der nicht gut scheinen will, sondern sein. Das Scheinen muss man ihm also nehmen. Denn wenn er dafür gilt, gerecht zu sein, so werden ihm Ehren und Gaben zufallen, weil er als ein solcher erscheint*).

*) Ebendarauf beruht denn auch die Wahrheit, dass das Göttliche, um als Göttliches so anerkannt zu werden, wie das Göttliche allein anerkannt

Also wird es ungewiss sein, ob er des Gerechten wegen, oder der Gaben und Ehren wegen ein solcher ist. Er werde also von allem entblösst, ausser der Gerechtigkeit, und in einen ganz entgegengesetzten Zustand versetzt als der vorige. Ohne irgend Unrecht zu thun, habe er nämlich den grössten Schein der Ungerechtigkeit, damit er nur ganz bewährt sei in der Gerechtigkeit, indem er auch durch die üble Nachrede und alles, was daraus entsteht, nicht bewegt wird, sondern unverändert bleibe er uns auch bis zum Tode, indem er sein Lebenlang für ungerecht gehalten wird, und doch gerecht ist, damit beide an das Aeusserste, der eine der Gerechtigkeit, der andere der Ungerechtigkeit gelangt, beurtheilt werden können, welcher von ihnen der glückseligere ist. Da sie nun so beschaffen sind, wird es, denke ich, nichts schweres mehr sein, nachzuweisen, was für ein Leben jeden von ihnen erwartet. Das muss also geschehen, und wenn es zu derb herauskommt, o Sokrates, so bedenke nur, dass ich es nicht sage, sondern die, welche die Ungerechtigkeit vor der Gerechtigkeit loben. Sie sagen aber so, dass der sogesinnte Gerechte wird gefesselt, gegeisselt, gefoltert, geblendet werden an beiden Augen, und zuletzt, nachdem er alles mögliche Uebel erduldet, wird er noch aufgeknüpft werden, und dann einsehen, dass man nicht muss gerecht sein, sondern scheinen wollen.“ Wird auf diese Weise das Scheinen dem Sein gegenübergestellt *), jenes dem

---

werden kann, mit einer durch seinen absoluten Werth bedingten, völlig freien Richtung des Gemüths, nur in Knechtsgestalt erscheinen kann. *Εἰ γὰρ ἔγνωσαν (οἱ ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου τὴν ἀποκεκρυμμένην σοφίαν, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν) οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν.* 1. Cor. 2, 8.

*) Zwar sollen die unmittelbar bei Plato folgenden Worte: „des Aeschylus Wort wäre weit richtiger von dem Ungerechten gesagt worden: denn der Ungerechte, werden sie sagen, da er ja einer Sache nachstrebt, in der Wahrheit ist, und nicht auf den Schein hinlebt, will in der That ungerecht nicht scheinen, sondern sein“ — das Sein statt des Scheinen auch dem Ungerechten vindiciren, aber das Scheinen bleibt doch auch so für den Ungerechten das nothwendige Mittel, das zu sein, was er ist.

Ungerechten, dieses dem Gerechten zugewiesen, so ist schon dadurch der Doketismus von der Offenbarung der göttlichen Wahrheit ausgeschlossen. Die Wahrheit der Idee ist nur in der Wirklichkeit der Erscheinung. Die Erscheinung ist nur dann nicht blosser Schein, wenn sie der adäquate Ausdruck der Realität der Idee ist. Was uns aber die platonische Stelle in Beziehung auf den oben hervorgehobenen Punkt besonders beachtenswerth macht, ist dasjenige, was von der nothwendigen Verkennung des Gerechten, und den in Folge derselben ihn treffenden leidensvollen Schicksalen gesagt ist. Aus diesem Grunde rechnet auch Schleiermacher (in den Anmerkungen zu seiner Uebersetzung des Staats S. 535) jene Gegeneinanderstellung des Gerechten und Ungerechten ganz vorzüglich zu den Ahndungen des Christlichen im Platon, indem er nämlich zeige, dass die vollkommene Gerechtigkeit, wenn sie zugleich als solche geglaubt werden solle, nothwendig müsse eine leidende Tugend sein. Kann aber die vollkommene Tugend nur eine leidende sein, damit dem Gerechten jedes Scheinen genommen und der Voraussetzung begegnet werde, dass der Gerechte die Gerechtigkeit nicht um der Gerechtigkeit selbst willen liebe, so kann auch das Leiden, das den Gerechten trifft, und ein Tod, in welchem er alles mögliche Uebel duldet, kein blosses Scheinleiden und kein blosser Scheintod sein. Nur ein wahrhaft reeller Tod kann als vollgültiger Beweis der absoluten Liebe zur Gerechtigkeit angesehen werden, und den Zusammenhang der Wahrheit des Göttlichen mit der Wirklichkeit des Menschenlebens verbürgen. Wenn demnach das Idealische und Göttliche, das sich uns in dem Leben des Apollonius darstellt, immer nur das Gepräge des Imaginären und Doketischen an sich trägt, weil ihm die Realität eines wirklichen Menschenlebens fehlt, so ist es nur eine weitere Folge des durch das Ganze sich hindurchziehenden Doketismus, wenn auch das Leiden, welchem Philostratus seinen Apollonius in der Anerkennung, dass die vollkommene Tugend nur eine leidende sein könne, sich unterziehen lässt, ein blosses Scheinleiden ist. Ein solches war es schon desswegen, weil Apollo-

nius nicht wirklich stirbt, und voraus gewiss war, durch sein doketisches Verschwinden dem Tode zu entgehen. In dieser Voraussetzung konnte auch das, was er duldete, nicht den Charakter eines wirklichen Leidens haben.

Demungeachtet dürfen wir nicht blos bei dieser Seite der Sache stehen bleiben. Was vom Christenthum aus nur als ein wesenloses Bild erscheint, hat auf der andern Seite, vom Heidenthum aus betrachtet, doch auch wieder in dem religiösen Interesse, auf welchem es beruht, eine innere Bedeutung, die es uns nicht gestattet, der Erscheinung, die sich uns hier darstellt, die selbstständige Realität und das innere Leben völlig abzusprechen. Man würde den religiösen Gehalt der philostratischen Lebensbeschreibung nicht gehörig zu würdigen wissen, wenn man in ihr nur ein sophistisches Uebungstück, ein blosses Phantasie-Gebilde sehen würde. Wie uns Philostratus selbst seinen Weisen als den vollendeten Pythagoreer darstellt, so kann sein ganzes Werk seiner religiösen Seite nach, in Hinsicht des Verhältnisses, in welchem es sowohl zur Religion des Alterthums, als auch zum Christenthum steht, nur als ein Erzeugniss des Pythagoreismus begriffen werden. Was wir, wenn wir das Christenthum mit andern Religionen vergleichen, als die grösste Eigenthümlichkeit desselben betrachten müssen, der hohe Vorzug, vermöge dessen es in seinem Stifter die concrete Erscheinung des gesammten in ihm sich entwickelnden religiösen Lebens zur Anschauung bringt, oder das Princip dieses Lebens in dem Gottmenschen selbst sich verwirklichen lässt, hängt mit dem Wesen der Religion überhaupt so eng zusammen, dass die Idee davon wenigstens auch andern Religionsformen nicht ganz fremd bleiben konnte. Bei den Griechen insbesondere konnte weder die Religion noch die Philosophie es unterlassen, Ideale zu schaffen, die das Göttliche und Menschliche in gegenseitiger Vereinigung und Durchdringung darstellten. Während die griechische Philosophie, sobald sie sich auf ihrer ethischen Seite zu diesem Grade der Ausbildung erhoben hatte, den wahren und vollkommenen Weisen als eine concrete Erscheinung der Idee

des Absoluten, als einen Gott der Erde, auffasste, hatte dagegen die Volksreligion schon längst in einem Apollon, Herakles, Dionysos eine Reihe von Wesen, in welchen der Sterbliche sich seiner Verwandtschaft mit einer in der Menschenwelt und der Menschennatur sich offenbarenden Gottheit bewusst werden und das schönste und erhabenste Ziel seines sittlichen Strebens anschauen konnte. Eben diese Richtung, das Göttliche in der concreten Erscheinung eines wirklichen Menschenlebens zur Anschauung zu bringen, hat sich nirgends bestimmter hervorgethan, als im Pythagoreismus, in welchem uns die altgriechische Philosophie noch in ihrem ursprünglich so engen Zusammenhang mit der altgriechischen, mit orientalischer Weisheit bereicherten, Religion erscheint. Sofern aber der Pythagoreismus ein ächt religiöses Element in sich aufgenommen hat, schliesst er sich an keine Form der griechischen Religion näher an, als an die apollinische. Viele seiner wesentlichsten Ideen führen uns auf die Symbole und Anschauungen der apollinischen Religion zurück, er ist in gewissem Sinne selbst nur als ein Erzeugniss derselben anzusehen, und wenn Pythagoras selbst nach der bekannten Sage nur auf dem Altar der Frommen in Delos dem Apollon reine Opfer darzubringen pflegte, wenn er in dem trojanischen Helden Euphorbos, als einem Diener Apollons, sich selbst in der Erinnerung eines frühern Lebens wiedererkannte, wenn er sogar geradezu ein Sohn des Apollon selbst sein sollte, so stellen uns schon diese äusseren Züge ihn als einen ächten Jünger des Apollon dar. Es kann uns daher nicht befremden, wenn sich uns schon in der apollinischen Religion die Tendenz zeigt, die sich im Pythagoreismus weiter entwickelte, und uns zuletzt in dem von Philostratus geschilderten Leben des Apollonius in ihrer höchsten Ausbildung entgegentritt.

In Apollon und in dem Verhältniss desselben zu dem Vater Zeus stellt sich uns deutlicher als in irgend einer andern Gestalt der griechischen Religion ein Wesen dar, das seiner Idee nach ganz dazu bestimmt ist, als Organ des höchsten Gottes zur Belehrung und zum Heil der Menschen nicht blos

in physischer, sondern auch in ethischer Beziehung auf der Erde zu wirken. Das Prädicat, das Aeschylus in seinen Eumeniden (v. 19) dem Apollon gibt, wenn er ihn den Propheten des Vaters Zeus nennt (*Διὸς προφήτης ἐστὶ Λόξιας πατρὸς*), bezeichnet sehr emphatisch den eigentlichen Begriff seines Wesens. Was Zeus, als der höchste Weltregent und Vater der Menschen, will und beschliesst, das offenbart sein Sohn Apollon auf der Erde als Lehrer, Berather und Führer der Menschen. Damit der Mensch in dem Dunkel seines Erdenlebens, in welchem ihm jeder Blick in die Zukunft versagt ist, nicht völlig sich selbst überlassen wäre, ist Apollon in dieser Hinsicht der Vermittler, er ist der Prophet, das Organ des Zeus, gleichsam der redende Mund, durch welchen Gott seinen Willen an die Menschen ausspricht. Für diesen Zweck hat er in seinem delphischen Heiligthum, um welches als einen kirchlich-politischen Mittelpunkt die ihre höheren Bedürfnisse fühlende und an eine Offenbarung des Göttlichen glaubende Menschheit sich sammeln sollte, den heiligen Dreifuss bestiegen, damit nun nicht mehr in dunkeln Ahnungen der geheimnissvollen Erde (der *Γῆ* oder Themis, der frühern Inhaberin des Orakels) das Göttliche kund würde, sondern ein vom göttlichen Geiste erleuchteter, in menschlicher Sprache sich aussprechender Interpret gegeben wäre, um des Zeus fehllosen Rathschluss und die Gesetze einer höhern Weltordnung, als sichere Norm für das menschliche Leben, den Menschen zu verkünden, und alles zu entfernen, was entweder das Leben des Einzelnen, oder das Gesammtleben, welchem der Einzelne angehört, stört und verunreinigt. Was er als Prophet und Orakelgott vor allem andern bewirken will, ist die Reinigung des Menschen von der ihm anhaftenden Schuld und Befleckung. Dazu ertheilt er die Anweisung, und indem er selbst dadurch die Reinigung bewirkt, geht seine *μαντικὴ* in jene *ἰατρικὴ* über, die alle Mittel in sich begreift, die den Menschen rein an Leib und Seele darstellen, und ihn zu seinem natürlich reinen und gesunden Zustand gelangen lassen. In diesem Sinne ist, wie Plato im Cratylus (S. 405) sagt, Apollon der reinigende

und abwaschende und von allen Uebeln dieser Art erlösende Gott, so dass er in Beziehung auf die Abwaschungen und Erlösungen von solchen Uebeln als Arzt mit Recht Apolyon heissen könnte. Auf diese reinigende und abwehrende Kraft des Gottes beziehen sich viele seiner Beinamen, wie z. B. Akesios, Epikurios, Alexikakos, Apotropäos u. a., und wenn Pindar von ihm sagte: er sei den Menschen bestimmt zum freundlichsten Gott*), so ist auch dabei besonders daran zu denken, dass er den Menschen von der Blutschuld reinigt, und ihm die Ruhe des Gewissens wiedergibt. Er, der reine, helle, strahlende Gott, dessen klares Selbstbewusstsein keine Verdunklung erleidet**), will auch ausser sich Klarheit und Licht verbreiten, und als der Gott der Harmonie und Musik eine sittlich reine, harmonisch schöne Weltordnung gründen, jenen *κόσμος*, dessen Realisirung der Pythagoreer als die höchste Aufgabe seines Lebens betrachtete. Wie Apollon in allen diesen Beziehungen als Prophet und Sühngott, oder als Erlöser, unter den Menschen wirkte, und für die Zwecke seiner Thätigkeit seinen bleibenden Sitz auf der Erde nahm, so hat er sich auch auf die concreteste Weise dem menschlichen Leben einverleibt, und er stellt in seinem eigenen Leben die Periode dar, die der Mensch zu durchlaufen hat, um einst gereinigt und gesühnt vor der Gottheit zu stehen. Die berühmteste mythische That des Gottes, die Erlegung des Erddrachen Python, wodurch Apollon von dem Orte Besitz nahm, der der Mittelpunkt seiner Offenbarung und Wirksamkeit unter den Menschen sein sollte, unterwarf auch ihn, den reinen Gott, bei seinem Ein-

*) In dem Fragment bei Plutarch *De Ei apud Delphos c.* 21. *Πίνδαρος εἴρηκεν, οὐκ ἀηδῶς, κατεκρίθη θνατοῖς ἀγανώτατος ἔμμεν.* Als *φιλανθρωπότατος θεὸς* wird Apollon von Jambl. *De vita pythag. c.* 10 mit Eros zusammengenannt. Beide, auch Eros (vgl. Plato im Sympos. S. 202 f.), nehmen sich der Menschen in ihren höhern geistigen Bedürfnissen ganz besonders an.

**) Als solcher hiess er vorzugsweise *Φοῖβος* Plut. *De def. orac.* 21 *Φοῖβος δὲ δήπου τὸ καθαρὸν καὶ ἁγνὸν οἱ παλαιοὶ πᾶν ὠνόμαζον.* *De Ei ap. Delph.* 20.

tritt ins Menschenleben demselben Loose der Endlichkeit, von welchem kein menschliches Dasein frei sein kann. Befleckt mit dem Blute des erlegten Python bedarf auch er, wie jeder Mensch mit seiner Geburt in ein unreines, schuldbefleckte, der Reinigung bedürftiges Dasein eintritt, einer Reinigung von der ihm anhaftenden Schuld *), und er muss eine Reihe von Leiden und Büssungen durchwandern, durch die er, der Erlöser, in denen, die durch ihn von allem Unreinen befreit und erlöst werden, und in ihm ihr göttliches Vorbild anschauen sollen, gleichsam selbst das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit

*) Die Blutschuld dachte sich der alte Mythus als den Inbegriff aller auf dem Menschen liegenden Sündenschuld. Mord und Todtschlag, die Sünde, durch welche der Mensch ein so schweres Verbrechen begeht, zu welcher er sich aber gleichwohl, zumal in der ältesten Zeit, so leicht hinreissen liess, scheint auf einen den Menschen wie von Natur zum Bösen hintreibenden Hang hinzuweisen. Vgl. die Abhandl. über die urspr. Bedeutung des Passahf. [Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1832] H. I. S. 54. In eben diesem Sinne repräsentirt nun auch Apollon durch seinen an Python begangenen Mord gleichsam die Ursünde und Urschuld, die an dem Menschen haftet, und von welcher er gereinigt werden muss. In höherer Beziehung kann ich den den Erddrachen tödtenden Apollon nur für ein Symbol gleicher Bedeutung mit dem den Stier erwürgenden Mithras halten. Vgl. Das Manich. Rel. System S. 92. Wie sich der Mithrasstier zu einem Symbol der Materie überhaupt gestaltet, so tritt hier an die Stelle des Stiers der Erddrache oder die Schlange, und in diesem Sinne des Mythus ist es die Materie selbst, durch deren Berührung der dieselbe durchdringende göttliche Geist sich verunreinigt. Die Schlange erscheint in der alten Symbolik bald als ein gutes und heilbringendes, bald als ein bösartiges und schädliches Thier. Ebenso steht nun auch der delphische Python dem Mithrasstier ebenso nahe als der ahrimanischen Schlange. Als Schlange, als Wächter des alten Erdorakels der Gäa, als ein Kind der Erde selbst, entstanden aus dem erwärmten Schlamm, der von der allgemeinen Fluth zurückblieb, gilt der delphische Python allerdings zunächst als tellurisches Wesen (vgl. O. Müller Dorier Th. I. S. 316), aber wie nahe liegt es, in dem tellurischen Symbol im Gegensatz gegen Apollon zugleich eine höhere allgemeinere Bedeutung vorauszusetzen, und es als ein Symbol des dunkeln materiellen Princips zu nehmen, das von dem lichten Princip, dem die Materie durchdringenden Geist, überwältigt und demselben unterworfen werden muss? In allen jenen so vielfach vorkommenden Schlangen- und

wecken will. Unmittelbar nach dem Mord soll der Gott von Delphi nach Tempe geflohen und dort gesühnt worden sein. Davon zeugten in der Folge noch alte Festgebräuche. Alle acht Jahre nämlich stellte zu Delphi ein Knabe den Kampf mit dem Erddrachen dar, und zog dann nach Vollendung desselben auf der heiligen Strasse (*κατὰ τὴν ὁδὸν, ἣν νῦν ἱερὰν καλοῦμεν Plut. Quaest. gr. 12*) nach Tempe in Nordthessalien, um dort gereinigt zu werden, und mit einem Lorbeerzweige aus dem heiligen Thale an der Spitze einer Theorie nach Delphi zurückzukehren. Auf dem Wege nach Tempe stellte der Knabe auch die Dienstbarkeit des Gottes dar (nach Plutarch *De def. orac. 15 αἵ τε πλάναι καὶ ἡ λατρεία τοῦ παιδὸς οἵ τε γενόμενοι περὶ τὰ Τέμπη καθαρμοί*). Die bekannte Knechtschaft nämlich, welcher sich Apollon bei Admetos in Pherä unterzogen haben soll, war die Hauptbegebenheit auf seiner Wanderung nach Tempe. Er sollte dadurch die wegen des begangenen Mords auf ihm liegende Schuld abbüssen. Auch diess ahmte nun der Knabe nach, indem er ohne Zweifel darstellte, wie der Gott als Hirte und Sklave in den niedrigsten Geschäften gedient habe. Was aber die Bedeutung

---

Drachenkämpfen, von dem Kampfe an, in welchem der indische Sonnengott Krischna mit dem Drachen ringt, ihn überwindet und ihm den Kopf zertritt, bis zu dem Abenteuer, das der nordische Sigfried mit dem Lindwurm besteht, scheinen die Ideen einer dualistischen Religion durchzublicken, die sich in dem Gegensatz der höchsten Principien, des Lichtes und der Finsterniss, des Geistes und der Materie, des Guten und Bösen bewegte. Wenn der Zendavesta den Winter die grosse von Ahriman geschaffene Schlange nennt (Zendav. Th. II. S. 299), die die Sonne besiegt, bis diese im Frühjahr das Böse ausrottet (wesswegen bei den Persern das Fest der Schlangentödtung im Herbst und im Frühling als das Fest der Zerstörung der Uebel [*ἡ τῶν κακῶν ἀναίρεσις*] eine sehr heilige Bedeutung hatte), so kann uns auch diess als Beispiel davon dienen, wie der der religiösen Weltanschauung vorschwebende Gegensatz unter denselben Symbolen in den verschiedensten Beziehungen aufgefasst wurde, so jedoch, dass in dem Niedern und Untergeordneten nur wieder das Höhere und Allgemeinere sich reflectirte. Man vgl. über die hier erwähnten Drachenkämpfe Bohlen, Das alte Indien Th. I. S. 248 f.

dieser Knechtschaft selbst betrifft, so war, wie O. Müller in den Prolegom. zu einer wissensch. Mythol. S. 306 bemerkt, *Ἄδμητος*, der Unbezwingliche, wie *ἀδάμαστος* Il. IX. 158, höchst wahrscheinlich ein alter Beiname des Hades selbst, und in das thessalische Pherä, durch welches jener heilige Weg führte, ist die Scene verlegt, weil daselbst vorzüglich die Gottheiten der Unterwelt verehrt wurden. Desswegen nimmt auch O. Müller an, dass nach dem ursprünglichen grossartigen Sinn des Mythus der reine Gott, der Flüchtling vom Olympos, wie Aeschylus sagt, zur Strafe für die Tödtung der Erdgeburt Python selbst in den Hades hinabteigen und dem Könige der Unterirdischen dienen musste, damit dadurch seine Erniedrigung auf das allerstärkste ausgedrückt würde, da sonst dem Gott nichts mehr zuwider ist, als Tod und Unterwelt. Aber eben desswegen sollte die Knechtschaft des Gottes gewiss nicht blos eine Strafe für einen begangenen Mord gewöhnlicher Art sein, so dass er nur das nothwendige Gesetz an sich darstellt, wie jeder, der Blut vergossen, das Vaterland meiden müsse, bis er die Schuld gebüsst und gesühnt habe, und von ihr gereinigt wäre. Das acht- oder neunjährige Jahr, oder der *ἀΐδιος ἐνιαυτός*, welchen auch Kadmos, nachdem er den Drachen erschlagen, in Dienstbarkeit zubringen musste, war ohne Zweifel, wie solche Mythen überhaupt eine höhere Beziehung zu haben pflegen, ein Bild der Lebensperiode des Menschen. Man bedenke nur, wie sich in den verwandten Mythen von Kadmos Ideen über das menschliche Leben ausdrücken. Ist einmal der Mensch in das materielle irdische Leben eingetreten, so ist er auch einer Befleckung unterworfen, sein ganzes Leben muss eine Reinigung und Sühne von der Schuld sein, er muss sich der Busse und Dienstbarkeit unterziehen, bis er nach einer bestimmten Periode wiederum gereinigt und geläutert ist. Diese gleichsam angeborne Schuld des Lebens, und das im Bewusstsein derselben sich aussprechende Bedürfniss einer Erlösung und Reinigung von derselben stellt die mythische Geschichte des Apollon dar. Hiemit stimmt ganz zusammen, was sich bei Plutarch *De def. orac.* 21

zur Erklärung des Mythus findet: δαιμόνων εἶναι πάθη μεγάλα καὶ ταῦτα δὴ περὶ Πύθωνα· τῷ δ' ἀποκτείναντι μήτ' ἐννέα ἐτῶν, μήτ' εἰς τὰ Τέμπη γενέσθαι τὴν φυγὴν, ἀλλ' ἐκπεσόντα ἐλθεῖν εἰς ἕτερον κόσμον· ὕστερον ἐκεῖθεν ἐνιαυτῶν μεγάλων ἐννέα περιόδοις ἁγνὸν γενόμενον καὶ φοῖβον ἀληθῶς κατελθόντα τὸ χρηστήριον παραλαβεῖν, τέως ὑπὸ Θέμιδος φυλαττόμενον. Verstehen wir das hier Gesagte zwar nicht von etwas wirklich Geschehenem, aber doch von der ursprünglichen Idee, die durch den Mythus ausgedrückt werden sollte, so kann eine neunjährige Periode, auf welche eine Wanderung in die andre Welt, und eine Periode der Reinigung folgt, nur die Periode des Menschenlebens sein. Das Mangelhafte, Unvollkommene, einer Ergänzung und Vollendung Bedürftige desselben soll die der vollkommenen Zehnzahl vorangehende unvollkommene Neunzahl andeuten *).

Wie der Gott durch eine solche Theilnahme am Loose der Menschen sich selbst in die nächste Beziehung zum Menschenleben setzt, so drückt sich dieselbe Tendenz der apollinischen Religion, vermöge welcher sie das Göttliche dem

*) Unter dem obigen ἐλθεῖν εἰς ἕτερον κόσμον ist nichts anders zu verstehen, als der Hinabgang in den Hades, wovon nach der gegebenen Erklärung der Mythus von der Dienstbarkeit Apollons bei Admet verstanden werden muss. Die ἐννέα περίοδοι ἐνιαυτῶν μεγάλων (man vgl. Plato im Phädrus S. 248 u. 257, wo neun Jahrtausende der Wanderung angenommen werden und ins zehnte die Rückkehr gesetzt wird) sind nur ein bestimmter Ausdruck für die Idee der Reinigung, deren das menschliche Leben bedarf. Was sich in dem obigen Mythus von Apollon nach seinem ursprünglichen Sinn nur auf den überhaupt im Leben sich offenbarenden Gegensatz bezieht, sofern es eine doppelte Seite hat, eine unreine, der Reinigung bedürfende, und eine andere, vermöge welcher der Mensch dieser Reinigung wirklich theilhaftig wird, ist in der obigen plutarchischen Stelle so gewendet, dass jene zwei Seiten des Lebens zu zwei Perioden werden, von welchen die eine auf die andere folgt. Die erste Periode ist das irdische Leben des Menschen, die zweite Periode ist die lange Zeit der Wanderung und Reinigung, die auf jene folgt. Nur darin besteht der Unterschied zwischen der ursprünglichen Form des Mythus und der demselben bei Plutarch gegebenen. Die Idee aber ist dieselbe: die von dem menschlichen Leben nicht zu trennende Reinigungsbedürftigkeit.

Menschenleben sich einverleiben lassen will, in jenen Apollojüngern aus, in welchen gleichsam der Gott selbst von Zeit zu Zeit da und dort auftritt, um das Bewusstsein des Göttlichen aufs neue zu erwecken, und die der apollinischen Religion eigenthümlichen Ideen, vor allem die Grundidee eines über die engen Schranken des Menschenlebens weit hinausgehenden höhern Seins zur Anschauung zu bringen. In die Reihe dieser Apollo-Jünger, in welchen Apollo selbst fort und fort unter den Menschen einheimisch bleiben will, gehören vor allem der Proconnesier Aristeas, der Hyperboreer Abaris und Pythagoras. Dass der von Herodot IV. 14. 15 geschilderte Aristeas ein Repräsentant derselben Lehre ist, wegen welcher Pythagoras und der platonisirende Sokrates im Phädon als Diener Apollons anzusehen sind, der Lehre von der Präexistenz, oder von einem durch stete Wiedergeburt sich erneuernden über den Tod erhabenen Dasein, leidet keinen Zweifel. Darauf weist Herodots ganze Beschreibung hin, aber eben so deutlich Aristeas selbst, wenn er dem Gott als Rabe folgt und ihm in Metapont einen Altar erbauen heisst, als Diener Apollons. Eine ähnliche Gestalt ist der schon von Herodot IV. 36 und von Plato im Charmides S. 158 erwähnte Hyperboreer Abaris, der als Diener und Priester des hyperboreischen Apollon aus dem Hyperboreerlande zu den Griechen kam, und von diesen wieder zu den Hyperboreern zurückkehrte *). Er hatte von Apollon Wundergaben und Weissagung, vorzüglich aber einen wunderbaren Pfeil erhalten, auf welchem er wie

*) Nicht ohne Grund ist es gerade der hyperboreische Apollon, dessen Diener Abaris gewesen sein soll. So gewiss es ist, dass in den nördlich von Griechenland gelegenen Ländern der Apollocultus sehr vorherrschend war, so gewiss ist auch, dass sich bei den Völkern dieser Länder viele Spuren einer reinern vorzüglich auf die Idee der Unsterblichkeit und Seelenwanderung gebauten Religionslehre vorfinden. Die Beweise dafür liegen in Herodots viertem Buch und in dem Commentar, welchen Ritter in seiner Vorhalle der europ. Völkergesch. zu demselben gegeben hat, in Menge vor. Aus demselben religionsgeschichtlichen Zusammenhang ist das Verhältniss zu erklären, in welches der getische Zalmoxis zu Pythagoras gesetzt wird.

ein Luftwandler (αἰθροβάτης) die Welt durchfuhr, und sich überall einen Durchgang bahnte. Desselben Pfeils bediente er sich, um Reinigungen vorzunehmen, Seuchen zu vertreiben, Städte, die seine Hülfe angerufen hatten, vor verderblichen·

Die Lehre, die Zalmoxis zugeschrieben wird, soll auch schon die Erklärung, die von seinem Namen gegeben wird, andeuten. Nach Porphyrius *De vita Pythag.* [14] Ausg. von Kiessl. S. 26 hiess Zalmoxis so, ἐπεὶ γεννηθέντι αὐτῷ δορὰ ἐπεβλήθη· τὴν γὰρ δορὰν οἱ Θρᾶκες ζαλμὸν καλοῦσι. Wie es sich auch mit dieser in keinem Falle sehr wahrscheinlichen Etymologie verhalten mag, so ist doch dadurch eine ganz hierher gehörige Idee ausgedrückt. Das über den Neugeborenen geworfene Thierfell kann nur von der Einhüllung der Seelen in den materiellen Körper verstanden werden, wie nach derselben Idee, dass der Körper nur das wechselnde Kleid der Seele sei, Gnostiker und Origenes die Bekleidung des ersten Menschenpaares mit Thierfellen von der Einkleidung der Seele in irdische Körper erklärten (S. Münscher Handb. der christl. Dogmengesch. Bd. II. S. 134). Es ist demnach dadurch die pythagoreische Form bezeichnet, in welcher Zalmoxis die Lehre von der Unsterblichkeit vorgetragen haben soll, sofern er sie mit der Lehre von einem Zustand der Präexistenz verband, aus welchem die Seele in den Körper herabgekommen sein soll. Was den hyperboreischen Apollon oder den in den nördlich von Griechenland gelegenen Ländern herrschenden Apollocultus betrifft, so liegt, wie ich glaube, ein unmittelbares Zeugniss für denselben in dem jenen Ländern gegebenen Namen Pannonien. Der Name Pannonien, oder Päonien, kann doch nur von Päan oder Päon, dem alten Namen Apollons selbst (Müller Dorier Th. I. S. 297), abgeleitet werden. Nach Herodot V. 13 behaupteten die Päonen selbst, sie seien Τευκρῶν τῶν ἐκ Τροίης ἄποικοι. Sie stammten demnach aus einem Lande, in welchem mehr als sonst irgendwo die Verehrung Apollons einheimisch war. Müller a. a. O. S. 218. Der in Inschriften bei Gruterus (S. 37 u. 38) und bei Muratori (S. 22) vorkommende Beiname des Apollo Grannus wird von dem pannonischen Völkernamen Granni abgeleitet. Dieser Name (bei welchem auch an den Flussnamen Granicus am troischen Ida, und Granuas im Quadenlande nach Antonin Πρὸς ἑαυτ I. fin., so wie an den Städtenamen Gran zu denken ist) scheint sich auf das wallende Haupthaar des Apollon (das auch Pythagoras und die Pythagoreer, wie Apollonius, zu der sie auszeichnenden Tracht machten, Philostr. *Vita Apoll. I. 8. VII.* 34 Jambl. *de vita pyth. c.* 2) zu beziehen, und dasselbe zu bedeuten, wie das bekannte *crinitus Apollo.* Denn *grani* waren nach Isidor *Orig. XIX.* 23 bei den Gothen *capilli discriminati*, gescheitelte Haare.

Winden zu schützen und Uebel verschiedener Art abzuwehren. Jamblichus *De vita pythag. c. 19.* So wirkte er auf eine der Wirksamkeit Apollons nicht unähnliche Weise als Diener des Gottes, und als sichtbare Manifestation desselben unter den Menschen. Was aber in Aristeas und Abaris nur noch eine mythische, im Grunde doketische *) Erscheinung ist, hat erst in Pythagoras festen Bestand und eine wahrhaft menschliche Gestalt gewonnen. In ihm hat gleichsam der Gott selbst sich in menschlicher Gestalt verkörpert, um als menschgewordener Gott auf Erden zu wandeln, und eine neue Ordnung der Dinge zu gründen. Diese Ansicht hatten wenigstens die spätern Pythagoreer von Pythagoras, und wir dürfen sie auch in dieser Form nicht unbeachtet lassen, um das philostratische Leben des Apollonius aus dem ihm gebührenden religiösen Gesichtspunkt aufzufassen **). Jamblichus scheint in der merkwürdigen Schrift *De vita pythagorica* recht absichtlich darauf auszugehen, den göttlichen Pythagoras nicht blos als das höchste

*) Wie die Doketen von Christus behaupteten, dass er nur zum Schein gegessen und getrunken habe, so sagt man von Abaris geradezu: *οὔτε πίνων οὔτε ἐσθίων ὤφθη ποτὲ οὐδέν.* Jambl. *De vita pyth. c.* 28. S. 296. Ueber seinen Pfeil vgl. Das Manich. Rel. System. S. 480.

**) Vgl. Jamblichus *De vita pythagorica* und Porphyrius *De vita Pythagorae.* Beide Lebensbeschreibungen, die von Jambl. als P. I., die von Porphyr. als P. II. herausgegeben von Kiessling. Leipz. 1815. (*Ἰαμβλίχου Χαλκιδέως περὶ βίου πυθαγορικοῦ λόγος*). Ich folge im Obigen dem Jamblichus, da die kürzere Schrift des Porphyrius beinahe nichts enthält, was sich nicht ausführlicher bei Jamblichus findet. Da meine Absicht hier nur ist, die Hauptpunkte der Ansicht, nach welcher Pythagoras von den spätern Pythagoreern aufgefasst worden ist, hervorzuheben, so versteht sich von selbst, dass es sich hier nicht um die Frage handeln kann, wie viel oder wie wenig historisch wahres in den genannten Lebensbeschreibungen vorauszusetzen ist. Nur diess glaube ich bemerken zu müssen, dass ich der Meinung derer nicht beistimmen kann, die alles Ausserordentliche und Wundervolle, das sich in diesen Lebensbeschreibungen findet, nur auf Rechnung ihrer Verfasser bringen, und als eine nur von ihnen herrührende willkührliche Erdichtung betrachten. Schon Meiners Gesch. der Wissensch. Th. I. S. 259 f. hat mit Recht gezeigt, dass schon die ältesten Geschichtschreiber des Pythagoras dieselben Wunder erzählen, die sich bei Porphyr

Ideal der Weisheit, sondern auch als einen menschgewordenen Gott darzustellen. Schon als Jüngling machte er, wie Jamblichus c. 2 meldet, den Eindruck eines Gottes. Alle, die ihn sahen und hörten, richteten voll Bewunderung ihre Blicke auf ihn, und viele sprachen mit gutem Grunde die Ueberzeugung aus, er sei der Sohn eines Gottes. Er aber, mit Zuversicht gestützt auf die Meinung, die man von ihm hatte, auf die von Kindheit an erhaltene Bildung und auf die natürliche Gottähnlichkeit seines Wesens, zeigte sich der Vorzüge, die er besass, nur um so würdiger. Er zeichnete sich aus durch Religiosität, durch Kenntniss, durch das Eigenthümliche seiner Lebensweise, durch die gesunde Beschaffenheit seiner Seele, durch Anstand des Körpers und in allem, was er redete und that, durch eine innerlich heitere unnachahmliche Seelenruhe,

---

und Jamblich finden, und dass diese beiden Biographen selbst sich auf ältere Schriftsteller berufen, welchen sie, wie auch die Beschaffenheit ihrer Schriften deutlich zeigt, gefolgt seien. Wie frühe schon es gewöhnlich wurde, an die Person des Pythagoras verschiedenes anzuknüpfen, was sie immer mehr in die Sphäre des Mythischen und Idealischen hinüberzog, und zur Trägerin einer ganzen Reihe gleichartiger Erscheinungen machte, davon kann uns als merkwürdiges Beispiel die schon von Herodot IV. 94 erwähnte Sage gelten, der von den thrakischen Geten als Religionsstifter verehrte Zalmoxis sei in Samos ein Sklave des Pythagoras gewesen, und habe, von ihm belehrt, den Thrakern die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele mitgetheilt, eine Sage, die offenbar nur die innere Verwandtschaft der pythagoreischen und getischen Lehre mit dem altorientalischen Religionsdogma von der Seelenwanderung andeutet, und den Pythagoras als Vermittler zwischen dem Orient und den westlichen Ländern darstellt. Wurde auf solcher Grundlage weiter fortgebaut, so kann man sich über den Stoff nicht wundern, welchen Porphyrius und Jamblichus bereits vorfanden, und bei welchem sie kaum etwas weiteres zu thun hatten, als ihn in einen gewissen äussern Zusammenhang zu bringen, und mit den Lehren, deren Vehikel er sein sollte, in eine nähere Verbindung zu setzen. Man setze also nur an die Stelle des willkührlich Erdichteten den Begriff des mythisch Traditionellen, um in dem Inhalt dieser Lebensbeschreibungen, und in dem Ganzen, wie es nun vor uns liegt, eine aus dem Geiste der Zeit und der Nation hervorgegangene philosophisch-religiöse Richtung anzuerkennen.

die er sich durch keine Anwandlung von Zorn und Lachen, oder Neid und Streitsucht, oder irgend einer andern Leidenschaft, trüben liess. Und so lebte er in Samos wie ein unter den Menschen erschienener guter Dämon (*ὡς δή δαίμων τις ἀγαθὸς ἐπιδημῶν τῇ Σάμῳ*) *). Als er in Italien auftrat (c. 6), und daselbst das von allen gefeierte Grosgriechenland stiftete, erschien er auch hier, wie ein Gott. Die Einwohner nahmen seine Gesetze und Vorschriften wie göttliche Befehle an, von welchen nicht im Geringsten abzuweichen erlaubt sei. In vollkommener Eintracht lebte der ganze Verein seiner Schule zusammen, gerühmt und glücklich gepriesen von allen, die um sie herumwohnten. Sie hatten unter sich Gütergemeinschaft eingeführt. Den Pythagoras rechneten sie schon zu dem Kreise der Götter, als einen guten menschenfreundlichen Dämon (*ὡς ἀγαθόν τινα δαίμονα καὶ φιλανθρωπότατον*). Einige sagten, er sei der pythische, Andere, der hyperboreische Apollon, Andere, der Päon, wieder Andere, einer der Dämonen, die den Mond bewohnen, und noch Andere, einer der olympischen Götter, der zum Heil und zur Wiederherstellung des Lebens der Sterblichen in menschlicher Gestalt den damals Lebenden erschienen sei, damit er das heilbringende Licht der Glückseligkeit und der Philosophie (der seligmachenden Philosophie) der sterblichen Natur zu Theil werden lasse (*εἰς ὠφέλειαν καὶ ἐπανόρθωσιν τοῦ θνητοῦ βίου ἐν ἀνθρωπίνῃ μορφῇ φανῆναι*

---

*) Küster bemerkt zu den obigen Worten: *Qui considerabit, Jamblichum non solum fuisse gentilem, sed etiam ethnicae religionis antistitem suo tempore primarium, non mirabitur, eum de Pythagora tam magnifice sensisse et scripsisse. Nimirum Pythagoram Christo opponere voluit, quod videret, religionem nostram nulla alia ratione magis subrui posse, quam si hominibus persuaderet, extitisse etiam aliquos inter gentiles, qui Christum Dominum nostrum tam sanctitate vitae et doctrinae, quam miraculis non solum aequassent, sed etiam vicissent. — Uti autem Jamblichus Pythagoram, ita Philostratus impostorem Apollonium Tyaneum ob divinam, qua eum praeditum fingebat, virtutem ultra reliquorum hominum sortem longe evexit. — Adeo verum est, gentilium philosophos, praecipue, qui exspirante jam gentilismo vixerunt, ob eam,*

τοῖς τότε, ἵνα τὸ τῆς εὐδαιμονίας τε καὶ φιλοσοφίας σωτήριον ἔναυσμα χαρίσηται τῇ θνητῇ φύσει) *). Ein grösseres Gut, fährt Jamblichus fort, als von den Göttern durch diesen Pythagoras geschenkt worden ist, ist noch nie gekommen, noch wird es jemals kommen, wesswegen auch jetzt noch das Sprüchwort von dem Hauptumlockten aus Samos mit der grössten Ehrfurcht spricht. Es meldet auch Aristoteles in den Büchern über die pythagoreische Philosophie, jene Männer haben folgende Eintheilung unter ihre grössten Geheimnisse gezählt, dass die vernünftigen Wesen entweder Götter oder Menschen seien, oder etwas wie Pythagoras. Dass übrigens Apollon selbst den Pythagoras gezeugt habe, hält Jamblichus (c. 2) für keine des Gottes, oder auch des Pythagoras selbst würdige Vorstellung. Es sei zwar diess eine alte Sage, sie sei aber nur daraus entstanden, dass der Vater des Pythagoras, Mnesarchos, als er mit seiner Gattin Parthenis das delphische Orakel wegen einer Seefahrt, die er als Kaufmann nach Syrien machen wollte, befragte, zugleich auch die Antwort erhielt, seine schon damals schwangere Gattin werde einen Sohn gebären, der alle, die jemals gelebt haben, an Schönheit und Weisheit übertreffen, und dem Geschlecht der Menschen für alle Verhältnisse des Lebens zum grössten Heile gereichen werde. Mnesarchos schloss hieraus, dass der Gott, ohne gefragt zu sein, keinen Ausspruch über den Sohn gethan haben würde, wenn demselben nicht ein ganz ausgezeichneter und wahrhaft von Gott verliehener Vorzug bestimmt wäre. Desswegen gab er nun seiner Gattin Parthenis den Namen Pythais, und den in Sidon in Phönicien gebornen Sohn nannte er

---

quam dixi, rationem, impostores quosdam servatori nostro opponere conatos esse. Nur ist die Voraussetzung einer rein polemischen Opposition in solchen Stellen ebenso einseitig, als die entgegengesetzte Behauptung von Meiners (Gesch. des Ursprungs etc. I. Th. S. 258), dass sie gar keine Beziehung auf das Christenthum gehabt haben.

*) Vgl. Tit. 2, 11 f. *Ἐπεφάνη ἡ χάρις τοῦ θεοῦ, ἡ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις, παιδεύουσα ὑμᾶς, ἵνα — σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι.*

Pythagoras (ὅτι ἄρα ὑπὸ τοῦ Πυθίου προηγορεύθη αὐτῷ). Epimenides, Eudoxus und Xenokrates verdienen daher kein Gehör, wenn sie behaupten, Apollo selbst habe damals mit der Parthenis den Pythagoras erzeugt, und darauf habe sich der Ausspruch der Prophetin bezogen *). So wenig diess geglaubt werden dürfe, so gewiss möchte dagegen doch jeder, der die Art und Weise, wie Pythagoras geboren worden, und die vielfache Bildung seines Geistes betrachte, überzeugt sein, dass seine unter Apollons Leitung stehende Seele, sei es nun, dass sie im Gefolge des Gottes war, oder in einem andern noch engern Verhältniss zu diesem Gott stund, dazu bestimmt war, von ihm zu den Menschen herabgesandt zu werden **). Wie klar und lebendig Pythagoras selbst seiner göttlichen Natur sich bewusst war, soll folgende Erzählung c. 19 darthun: Als

---

*) Die Ehe war nach pythagoreischer Ansicht nicht verwerflich, Pythagoras lebte selbst in der Ehe, und die Pythagoreer billigten nach Jamblich c. 31 S. 424 τὰς ἐπὶ τεκνοποιΐᾳ σώφρονί τε καὶ νομίμῳ γενομένας γεννήσεις. Der religiöse Zweck sollte der Ehe ihre Sanction geben. Desswegen war eines ihrer ἀκούσματα auch dieses: ὅτι δεῖ τεκνοποιεῖσθαι ἕνεκα τοῦ καταλιπεῖν ἕτερον ἀνθ' ἑαυτοῦ θεῶν θεραπευτήν (ebenso wie Bellarmin *De sacram. II. 26* von dem Sacrament der Ehe sagt: *requiritur matrimonium, quo propagentur homines ad cultum Dei deputandi*). Auf der andern Seite lag aber doch wieder bei der pythagoreischen Ansicht von der Ehe die orientalische Vorstellung von der Unreinheit des ehelichen Lebens im Hintergrunde, sofern es das Mittel ist, die reinen Seelen an die unreine materielle Körperwelt zu fesseln. Daher das pythagoreische Gebot: μὴ τίκτειν ἐν ἱερῷ· οὐ γὰρ εἶναι ὅσιον, ἐν ἱερῷ καταδεῖσθαι τὸ θεῖον τῆς ψυχῆς εἰς τὸ σῶμα. Jambl. c. 28 S. 322. Aus demselben Grunde durfte auf der heiligen Insel Delos nicht blos niemand sterben, sondern auch niemand geboren werden. Vgl. Das Manich. Rel. System S. 24. Diese Begriffe vom Reinen und Unreinen waren der apollinischen Religion eigenthümlich. Desswegen war es nun nach dem Obigen eine des Gottes Apollo nicht ganz würdige Vorstellung, dass er selbst den Pythagoras, so nahe dieser sonst mit ihm verbunden war, erzeugt haben sollte.

**) Es ist diess im Ganzen dieselbe Vorstellung, die Origenes von dem Verhältniss der menschlichen Seele Jesu zu dem göttlichen Logos hatte. Die Seele Jesu hatte es nach Origenes durch ihre treue Willensrichtung zu dem göttlichen Logos hin, durch die Liebe zu ihm, wodurch sie stets

der zuvor erwähnte Hyperboreer Abaris auf der Rückkehr aus Griechenland ins Hyperboreerland durch Italien kam, und den Pythagoras sah, erkannte er in ihm sogleich ein Bild des Gottes, dessen Diener er war, und war sowohl wegen des Eindrucks der Ehrwürdigkeit, welchen alles, was er an ihm sah, auf ihn machte, als auch wegen der Merkmale, die er als Priester Apollons voraus schon kannte, überzeugt, dass er kein anderer, noch ein jenem ähnlicher Mensch, sondern der wahre Apollon selbst sei. Daher übergab er ihm den wundervollen, ihn aus jeder Noth auf seiner Reise rettenden Pfeil, mit welchem er von dem Tempel des Gottes ausgegangen war. Pythagoras aber nahm den Pfeil an, ohne dass es ihn befremdete, und ohne nach dem Grunde zu fragen, warum er ihn ihm gebe, vielmehr im Bewusstsein, dass er wirklich der

---

mit ihm verbunden geblieben war, verdient, dass sie auf solche Weise ganz Eins mit ihm wurde. Neander Gesch. der chr. Rel. u. Kirche, I. Th. S. 1067. [Baur d. christl. Lehre v. d. Dreieinigk. I. 222 f. Dogmengesch. I. 620 f.] Wenn Origenes nach seinem System alles in der Geisterwelt durch die Verschiedenheit der moralischen Willensrichtung bedingt sein lassen wollte, so sollte nach der pythagoreisch-platonischen Lehre die Willensmeinung [?-richtung] selbst dadurch bedingt sein, dass jede Seele in dem Gefolge eines bestimmten Gottes ist, und unter der Leitung desselben steht. Man vgl. hierüber Plato's Phädrus S. 246 f. besonders S. 252 u. 253. Plutarch *De def. orac. c. 21*: ᾧ γὰρ ἕκαστος θεῷ συντέτακται, καὶ παρ' οὗ δυνάμεως καὶ τιμῆς εἴληχεν, ἀπὸ τούτου φιλεῖ καλεῖσθαι· καὶ γὰρ ἡμῶν ὁ μέν τις ἐστὶ Δΐος, ὁ δὲ Ἀθηναῖος, ὁ δ' Ἀπολλώνιος, ἢ Διονύσιος, ἢ Ἑρμαῖος (dasselbe, was auch unsere von Heiligen und Personen der heiligen Geschichte genommenen Vornamen sagen wollen). An und für sich aber treffen beide Vorstellungen, von welchen die eine von der Idee der Freiheit, die andere von der Idee der göttlichen Vorherbestimmung ausgeht, darin zusammen, dass ja doch der Dämon oder Gott, welchem der Mensch folgt, und von welchem er geleitet wird, nichts anderes ist, als die eigene Individualität des Einzelnen, wie sie durch ihn selbst und durch die Richtung seines Willens bestimmt ist, obgleich die Sache ebenso gut auch wieder aus dem entgegengesetzten Gesichtspunkt betrachtet werden kann. Nach der einen Ansicht wie nach der andern wurde eine ursprüngliche, unzertrennliche, geheimnissvolle Verbindung der Seele mit der Gottheit in Ansehung Jesu von Origenes ebenso behauptet, wie von den Pythagoreern in Ansehung des Pythagoras. Wie Origenes *De princ. II.*

Gott selbst sei, nahm er den Abaris auf die Seite, und zeigte ihm seine goldene Hüfte zum Beweise, dass er nichts Falsches gesagt habe. Auch zählte er alles Einzelne, was in dem Tempel lag, der Reihe nach auf, um auch dadurch zu beurkunden, dass er nicht mit Unrecht in ihm den Apollon erblickt habe. Dabei setzte er hinzu, dass er zum Heil und Wohl der Menschen gekommen sei, und zwar desswegen in Menschengestalt, damit die Menschen nicht durch den ungewohnten Eindruck der göttlichen Majestät in Verwirrung geriethen (*ἵνα μὴ ξενιζόμενοι πρὸς τὸ ὑπερέχον ταράσσωνται*) und dadurch abgeschreckt würden, sich von ihm belehren zu lassen. Die goldene Hüfte sollte ein Zeichen der unter der sterblichen Hülle verborgenen göttlichen Schönheit sein, die Pythagoras, obgleich auch schon seiner äusseren Erscheinung nach der Schönste und den Göttern Aehnlichste (*εὐμορφότατός τε τῶν πώποτε ἱστορηθέντων, καὶ θεοπρεπέστατος ἐντυχηθεὶς* c. 2), doch nicht in ihrem vollen Glanze hervorstrahlen lassen konnte, jener Schönheit, die als Urbild dem Eintritt ins zeitliche Leben voranging, und nach der Wanderung durch dasselbe in dem gleichsam erneuerten, wiedergebornen und verklärten Menschen hergestellt werden soll*). Dasselbe Bewusstsein, vermöge dessen Pythagoras sich selbst für den in Menschengestalt erschienenen Gott Apollon halten konnte, sprach sich, nur in anderer Form, in dem Bewusstsein der Präexistenz

6, 3 von der Seele Jesu mit Beziehung auf Joh. 10, 18 sagt, sie war *ab initio creaturae et deinceps inseparabiliter ei atque indissociabiliter inhaerens, utpote sapientiae et verbo Dei et veritati ac luci verae, et tota totum recipiens, atque in ejus lucem splendoremque ipsa cedens, facta est cum ipso principaliter unus spiritus;* so gebraucht Jamblich c. 32. S. 442 von dem Verhältniss des Pythagoras zu Apollon den Ausdruck: *ἦν αὐτοφυῶς συνηρτημένος ἀπὸ τῆς ἐξ ἀρχῆς γενέσεως τοῖς χρησμοῖς τοῦ Ἀπόλλωνος* (die Orakelsprüche des Apollon stehen hier für den Gott selbst in jedem Fall bezeichnen sie sein eigentlichstes Wesen).

*) Parallel der goldenen Hüfte des Pythagoras ist die glänzende elfenbeinerne Schulter, mit welcher Klotho den zerstückelten Pelops aus dem reinen Kessel wieder hervorgehen liess, um ihn als einen Wiedergebornen

aus, das in ihm einen solchen Grad der Klarheit hatte, dass er, wie Jamblich c. 14 meldet, mit unwidersprechlichen Beweisen darthun konnte, er sei der Sohn des Panthos, Euphorbos, welchen Menelaos tödtete, gewesen. Aus diesem Grunde führte er die darauf sich beziehenden epitaphischen Verse Homers häufig im Munde:

Blutig trof ihm das Haar, wie der Huldgöttinnen Gekräusel
Schöngelockt, und zierlich mit Gold und Silber durchflochten.
Gleich dem stattlichen Sprössling des Oelbaums, welchen ein Landmann
Nährt am einsamen Ort, wo genug vorquillt des Gewässers.
Lieblich sprosst er empor, und sanft bewegt ihn die Kühlung
Aller Wind' umher, und schimmernde Blüthe bedeckt ihn;
Aber ein Sturm, der sich plötzlich erhebt mit gewaltigen Wirbeln,
Reisst aus der Grube den Stamm, und streckt ihn lang auf die Erde:
Also erschlug den Euphorbos, den panthoidischen Kämpfer,
Atreus Sohn Menelaos, und raubt' ihm die prangende Rüstung.
(Il. XVII. 51—60) *).

So sehr sich Pythagoras durch dieses ihm inwohnende Bewusstsein über andere Menschen erhob, so wenig sollte es doch ein Vorzug sein, welchen nicht jeder in seinem Theile mit ihm gemein haben konnte. Denn wie er selbst sich der verschiedenen Perioden, die er früher durchlebt hatte, klar bewusst war, so begann er den Unterricht anderer damit, dass er in ihnen die Erinnerung an ihr früheres Leben wieder-

---

darzustellen. Man vgl. meine Myth. u. Symb. I. S. 272. Golden wird übrigens die Hüfte genannt, wie nach altgriechischer Ansicht alles, was die Götter haben, golden ist. Desswegen ist sie ein Merkmal der göttlichen Schönheit seiner Leibesgestalt.

*) Der Grund, warum sich Pythagoras unter den homerischen Helden gerade den Euphorbos als den erwählte, in dessen Leben er sein eigenes früheres erkannte, ist, wie O. Müller Dorier I. S. 221 treffend bemerkt, darin zu suchen, dass er ihn, wie sich selbst, als Apollopriester betrachtete. Der Vater des Euphorbos, Panthos, war Priester des Apollon (Virg. Aen. II. 430) und seine Söhne werden daher im Kampfe von Apollon auf alle Weise behütet (Il. XV. 522). Schienen doch selbst die gefühlvollen Verse des Dichters, der mit so sichtbarer Theilnahme bei seinem Falle verweilte, und ihm ein solches Denkmal setzen wollte, dem Euphorbos eine höhere Bedeutung zu geben.

erweckte. Viele von denen, die in seinen Umgang kamen, erinnerte er aufs deutlichste und bestimmteste an ihr früheres Leben, das ihre Seele, ehe sie in den gegenwärtigen Leib eingeschlossen wurde, verlebt hatte (c. 14). Je heller ein solches, über die enge Sphäre des zeitlichen Lebens hinausgehendes, Bewusstsein in dem Menschen ist, desto enger ist die Verbindung, in welcher er mit dem Göttlichen steht. Pythagoras aber wurde eben dadurch, dass sich in ihm, wie in keinem andern, die Kraft des Gottesbewusstseins aussprach, nicht blos das Urbild aller sittlichen Vollkommenheit, die der Mensch erstreben kann (der *ὁσιότης* c. 28, der *σοφία* c. 29, der *δικαιοσύνη* c. 30, der *σωφροσύνη* c. 31, der *ἀνδρεία* c. 32), sondern er war auch vor allen andern berufen, der Vermittler zwischen den Menschen und der Gottheit zu sein. Wie in ihm, als dem lichten Mittelpunkt, alle Geheimnisse des Weltalls offenbar wurden, alle Töne der Sphärenharmonie ihr empfängliches Organ fanden, überhaupt der ganze Kosmos zum lebendigen allumfassenden Bewusstsein wurde, so sollte er für alles diess auch wieder der Durchgangspunkt sein, damit es in einem Reflexe wenigstens auch zu andern gelange. Er allein vermochte es, behauptet Jamblichus c. 15, durch eine unaussprechliche, unbegreifliche Göttergabe, seinen Sinn auf jene erhabene, den Einklang des Weltalls verkündende Töne zu richten; er allein hörte und vernahm die allgemeine Harmonie der Sphären, und der in denselben sich bewegenden Gestirne, deren Melodie voller und herrlicher ist, als irgend eine irdische, durch die Mischung der mannigfaltigsten Töne, indem die Geschwindigkeiten, Grössen und Entfernungen im vollkommensten musikalischen Verhältniss zu einander stehen, und die schönste Bewegung des Ganzen hervorbringen. Davon selbst gesättigt, wollte er auch seinen Schülern ein gewisses Abbild zu Theil werden lassen. Denn ihm allein unter allen auf der Erde, glaubte er, sei es gegeben, die kosmischen Töne aus ihrem natürlichen Quell und Ursprung zu vernehmen und zu hören, und sich hielt er für würdig, diesen Unterricht zu empfangen, und strebend und nachahmend den Himmlischen

ähnlich zu werden, da er allein von dem ihn erzeugenden Dämon aufs glücklichste dazu gebildet worden sei. Für die übrigen Menschen aber genüge es, im Hinblick auf ihn und seine Wohlthaten aus Bildern und Reflexen Nutzen und Belehrung zu ziehen, da sie die ursprünglichen und reinen Urbilder nicht vollkommen auffassen können, ungefähr so wie wir denen, die wegen des zu grossen Glanzes der Strahlen nicht unmittelbar in die Sonne sehen können*), die Verfinsterungen derselben in einem tiefen Wasser, oder vermittelst geschmolzenen Pechs, oder in einem dunkeln Spiegel zu zeigen pflegen, um die Schwäche ihres Gesichts zu schonen, und ihnen dadurch, wenn sie solches lieben, eine entsprechende, wenn auch schwächere Anschauung zu verschaffen. Eben diess deutete auch Empedokles an, wenn er von ihm und seiner ausserordentlichen, durch der Gottheit Geschenk ihn so hoch über andere erhebenden, Organisation sagte:

Unter ihnen lebte ein Mann mit überschwänglicher Kenntniss,
Der im Innern barg den allumfassendsten Reichthum,
Wohlbekannt mit jedem Erzeugniss der tiefesten Weisheit.
Wenn er einmal anstrengte des Geistes sämmtliche Kräfte,
Leicht durchschaut' er alles, was ist, in jeglichem Wesen,
Zehen oder auch zwanzig Alter im Geiste umfassend.

---

*) Eben diese, das Göttliche unmittelbar ins Auge fassende Natur des Pythagoras soll die Sage veranschaulichen, die Porphyrius *De vita Pythag. c. 26* nach Diogenes anführt, der in seiner Schrift über die *ὑπὲρ Θούλην ἄπιστα* (vgl. Photius Biblioth. Cod. 166) genau von dem Philosophen gehandelt habe. Mnesarchos, der Vater des Pythagoras, sei ein Tyrrhener aus dem Geschlechte der in Lemnos, Imbros, und Scyros wohnenden Tyrrhener gewesen. Als er nun von da hinweggieng, und viele Städte und Länder bereiste, habe er einst ein kleines Kind gefunden, das unter einer hohen und schönen Pappel lag. Nahe bei ihm stehend habe er bemerkt, wie es auf dem Rücken liegend, und zum Himmel gewandt, mit unverwandtem Auge in die Sonne sah, und ein kleines zartes Röhrchen im Munde hatte, vermittelst dessen es mit dem von der Pappel herabträufelnden Thau genährt wurde. Mnesarchos, der daraus die göttliche Abkunft des Kindes erkannte, nahm es mit sich, und gab ihm den Namen Asträus. *Ἀστραῖος*, Sternenmann, hiess demnach Pythagoras (denn offenbar ist Asträus, ob er gleich der Genosse und Schüler des Pythagoras genannt wird, doch Eine

Dadurch bezeichnete man seine höhere ausserordentliche Natur, wodurch er alle andere im Sehen, Hören und Erkennen weit übertraf. Die Art und Weise, wie Pythagoras zum Besten der Menschheit wirkte, bezeichnet Jamblichus in der schon früher angeführten Stelle c. 6 näher so: Nicht ohne Grund sehe man in Pythagoras ein Wesen, das weder Gott noch Mensch sei, sondern eine zwischen beiden mitten inne stehende (also gottmenschliche) Natur habe, da er über Götter, Heroen und Dämonen, die Welt, die verschiedenen Bewegungen der Sphären und Gestirne, über alles in der Welt, am Himmel und auf der Erde, und über die Zwischennaturen, über das Offenbare und Verborgene, eine richtige der Wahrheit angemessene Vorstellung mittheilte*), die weder mit dem in die Sinne Fallenden noch dem blos Vorstellbaren in irgend einen Widerspruch kommt. Durch ihn wurden Kenntnisse und Speculation, und die Wissenschaften, die das Auge der Seele schärfen und von der Geistes-Erblindung, die eine Folge der übrigen Beschäftigungen ist, reinigen, um die wahren Anfänge und Ursachen des Alls zu durschauen, bei den Hellenen einheimisch. Ferner kam durch ihn die beste Verfassung des

---

Person mit ihm selbst), wie auch der Name Zoroaster, Zeretoschtro, den Goldstern, Stern des Glanzes (Zendav. von Kleuker Th. III. S. 4 Rhode über Alter und Werth einiger morgenl. Urk. Bresl. 1817 S. 42) bedeuten soll. Die Erkenntniss, die er der Menschheit brachte, war das Sternenlicht, das in ihm vom Himmel der Erde leuchtete.

*) Ungefähr ebenso bestimmte der Manichäismus die höchste Aufgabe, die die wahre Religion zu lösen hat. *Venit Manichaeus*, sagt der Manichäer Felix bei Augustin *Acta cum Felice Manich. I. 9, et per suam praedicationem docuit nos initium, medium et finem: docuit nos de fabrica mundi, quare facta est, et unde facta est, et qui fecerunt: docuit nos quare dies et quare nox: docuit nos de cursu solis et lunae.* Derselbe Gegensatz gegen das Christenthum, das auf den Menschen vorzugsweise gerichtet, die Beziehung der Religion auf die Natur als etwas untergeordnetes betrachtete. Doch war der Pythagoreismus nicht so einseitig wie der Manichäismus, dass er nicht, wie das in der obigen Stelle unmittelbar Folgende zeigt, mit dem Speculativen das Ethische wenigstens verbunden hätte.

Staats, Eintracht des Volks, Gütergemeinschaft unter Freunden, Gottesverehrung, Religiosität gegen die Dahingegangenen, Gesetzgebung, Erziehung, Verschwiegenheit, Schonung der übrigen Geschöpfe, Enthaltsamkeit, Mässigung, Geistesschärfe, Richtung aufs Göttliche, und mit Einem Worte alles Gute, alles was für Lernbegierige wünschenswerth und Gegenstand des Strebens ist, ans Licht (*δι' αὐτὸν ἐφάνη*), und alles diess ist mit Recht die Ursache der ausserordentlichen Bewunderung, die dem Pythagoras erwiesen wird *).

Es lassen sich mit Rücksicht auf das hier im Allgemeinen Angedeutete folgende verschiedene Beziehungen unterscheiden, in welchen Pythagoras, wie er seiner Natur nach ein Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen war, zum Besten der Menschen vermittelnd wirkte:

*) Auch hier ist es wiederum das ganz besonders platonisirende System des Origenes, das mit dem Obigen vielfache Berührungspunkte darbietet. Auch nach Origenes concentrirte sich in der Seele Jesu, die der Logos zur persönlichen Verbindung mit sich annahm, das Bewusstsein des Kosmos oder Universums. Origenes drückt sich hierüber sogar ganz platonisch so aus: *ἡ ψυχὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐμπολιτευομένη τῷ ὅλῳ κόσμῳ ἐκείνῳ* (dem *κόσμος νοητὸς, τῶν ἰδεῶν*, gleichbedeutend mit dem *νοῦς* oder dem *λόγος* selbst) *καὶ πάντα αὐτὸν ἐμπεριερχομένη καὶ χειραγωγοῦσα ἐπ' αὐτὸν τοὺς μαθητευομένους*. Neander a. a. O. S. 1067. Die Seele Jesu wurde daher auch das Organ, von welchem aus das Göttliche durch die innige Gemeinschaft mit dem Logos sich auch auf alle andere Seelen verbreiten soll. Nach dem Verhältniss, das sich Origenes zwischen der Seele und dem ihr als Organ dienenden Körper dachte, musste die herrlichste Seele auch in dem herrlichsten Körper erscheinen, der das reinste, freieste Organ des Geistes war. Aber diese Würde des Leibes Christi war, wie die Herrlichkeit des erscheinenden Logos, eine verhüllte. Neander a. a. O. Ebenso war Pythagoras auch körperlich der Schönste, aber nur in einzelnen Momenten der Verklärung offenbarte er vor Vertrauten und Auserwählten, dergleichen Abaris einer war, den verborgenen Glanz seiner göttlichen Gestalt (die goldene Hüfte). Wie die Pythagoreer nach dem Obigen von Pythagoras sagten, er sei ein *δαίμων ἀγαθὸς καὶ φιλανθρωπότατος, ἐνδημῶν*, so sagt Origenes *Contra Cels. IV. 18: Τί ἄτοπον ἀπαντᾷ τῷ λόγῳ ἀπὸ πολλῆς φιλανθρωπίας καταβιβάζοντι σωτῆρα τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων;* Vgl. VII. 17: *Ἄξιον θεοῦ ἐστι τὸ προφητευθὲν ὑπὸ τῶν προφητῶν, ὅτι*

1) Er theilte den Menschen, wie in der zuvor angeführten Stelle sehr bestimmt hervorgehoben wird, eine höhere religiöse und speculative Erkenntniss mit. Ihr Gegenstand musste nach der Richtung der pythagoreischen Philosophie vor allem der Kosmos sein, in welchem der Mensch selbst als ein einzelnes Glied des grossen, das Göttliche und Sterbliche umfassenden, Ganzen begriffen ist.

2) Er wollte den Menschen durch die religiös-ethischen Grundsätze, die er für das praktische Leben aufstellte, in das seiner Verwandtschaft mit der Gottheit entsprechende religiös-sittliche Verhältniss zu ihr setzen. Auf die Religion hatte bei Pythagoras alles seine nächste und höchste Beziehung. Das ganze Leben des Menschen sollte eine *ὁμιλία πρὸς τὸ θεῖον* sein: alle Tugenden, in deren Verein das Ideal der Vollkommenheit besteht, haben ihren Quell und Ursprung in der Richtung des Menschen auf das Göttliche (*ἅπαντα ὅσα περὶ τοῦ πράττειν ἢ μὴ πράττειν διορίζουσιν, ἐστόχασται τῆς πρὸς τὸ θεῖον ὁμιλίας, καὶ ἀρχὴ αὕτη ἐστί, καὶ ὁ βίος ἅπας συντέτακται πρὸς τὸ ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ, καὶ ὁ λόγος αὐτὸς ταῦτ᾽ ἔστι* [at. *οὗτος ταύτης*] *τῆς φιλοσοφίας* c. 18 [§ 86]). Das Hauptmittel aber zur Begründung oder Wiederherstellung eines solchen der Natur des Menschen angemessenen Verhältnisses soll die von Pythagoras gelehrte und eingeführte Lebensweise sein. Sie soll die intellectuelle Kraft des Menschen von allem sie Störenden und Trübenden, die Klarheit des Bewusstseins Verdunkelnden, die Erkenntniss des Göttlichen Hemmenden, reinigen, und den Menschen

---

τῆς θείας φύσεως ἀπαύγασμα καὶ χαρακτήρ τις ἐνανθρωπούσῃ ψυχῇ ἱερᾷ τῇ τοῦ Ἰησοῦ συνεπιδημήσει τῷ βίῳ. Auch der Gedanke (vgl. oben S. 180), dass durch die Menschengestalt die Strahlen der göttlichen Majestät verhüllt werden müssen, liegt durchaus den Ansichten der Kirchenlehrer von den Zwecken der Menschwerdung zu Grunde, besonders aber spricht Origenes davon, Christus habe den Glanz seiner Gottheit zurückhalten müssen, damit die Menschen nicht zu sehr davon geblendet würden. Nach seiner Auferstehung seien selbst die Apostel nicht im Stande gewesen, *αὐτοῦ χωρῆσαι τὴν θεωρίαν διηνεκῶς· λαμπροτέρα γὰρ τὴν οἰκονομίαν τελέσαντος ἡ θειότης ἦν αὐτοῦ. Contra Cels. II. 65.*

ethisch in eine solche Verfassung des Gemüths versetzen, in welcher er alle Triebe und Leidenschaften seiner sinnlichen Natur beherrschen kann. Denn das sollte, wie Jamblichus c. 32 sagt, der wichtigste Zweck sein, den Geist von allen Banden, in welchen er von Kindheit an festgehalten wird, loszumachen und zu befreien, weil er sonst nicht im Stande ist, irgend etwas Gesundes und Wahres zu lernen und zu begreifen, welche Sinnesorgane es auch sein mögen, deren er sich bedient, denn der Geist ist es allein, der alles sieht und hört, alles übrige aber ist stumm und blind. Sodann sollte das Hauptstreben darauf gerichtet sein, dem durch die heiligen Weihen der Wissenschaft Gereinigten und vielfach Gebildeten das Nützliche und Göttliche derselben so mitzutheilen, dass er sich weder scheut, sich vom Körperlichen abzuziehen, noch wenn er Unkörperlichem naht, geblendet von dem hellen Glanze die Augen abwendet, oder den die Seele wie mit Nägeln an den Körper heftenden Leidenschaften*) sich zuwendet, sondern sich von nichts, was der Sphäre der Zeugung angehört, und uns hinabzieht, überwältigen lässt. Darauf sollte die ganze pythagoreische Lebensweise und Ascese, darauf insbesondere auch das den Pythagoreern so sorgfältig empfohlene Verbot des Genusses des Fleisches der Thiere sich beziehen, wobei Pythagoras nicht blos die Enthaltung von einer die Reinheit und Nüchternheit des Geistes störenden Nahrung, sondern auch noch etwas anderes, was für ihn grosse Wichtigkeit hatte, beabsichtigte, die Schonung des Thierlebens, mit welchem der Mensch durch die heiligen Bande einer natürlichen Verwandtschaft sich verbunden fühlen sollte. In welchem engen Zusammenhang alles, was sich auf das Eigenthümliche der pythagoreischen Lebensweise bezieht, mit der Hauptaufgabe steht, die Pythagoras durch seine das Heil der Welt bezweckende Wirksamkeit realisiren wollte, lehrt am besten folgende Stelle des Jamblichus c. 16: Auf Reinigung der

*) Ein platonisches Bild. S. Phädon c. 33 und Wyttenbach zu der Stelle S. 220.

Seele und des ganzen Gemüths suchte Pythagoras auf verschiedene Weise hinzuwirken. Im Allgemeinen waren ihm das Erste, wovon er ausgehen zu müssen glaubte, die Anstrengungen, die die Beschäftigung mit den Wissenschaften erfordert, und die vielfachen und strengen Prüfungen, durch die er seinen Schülern die dem Menschen angeborne Sinnlichkeit und Selbstsucht, wie mit Feuer und Schwerdt, auszurotten befahl*), Prüfungen, welchen der Feige sich gar nicht zu

---

*) Die Pythagoreer nahmen einen ursprünglichen Hang der menschlichen Natur zum Bösen an, der vor allem durch Lehre und Erziehung bekämpft werden müsse. Sie verglichen ihn mit Dornen, die das Herz umwuchern, und sahen die *ἀκρασία* und *πλεονεξία* als die Mutter oder die Wurzel alles Bösen an. Es verdient hier die schöne Stelle aus einem Briefe des Pythagoreers Lysis bei Jambl. c. 17 S. 159, (auch bei Diogenes von Laerte S. 875. Ausg. v. Steph.) angeführt zu werden: *Πυκιναὶ καὶ λάσιαι λόχμαι περὶ τὰς φρένας καὶ τὰν καρδίαν πεφύκαντι τῶν μὴ καθαρῶς τοῖς μαθήμασιν ὀργιασθέντων, πᾶν τὸ ἅμερον καὶ πρᾶον καὶ λογιστικὸν τᾶς ψυχᾶς ἐπισκιάζουσαι καὶ κωλύουσαι προφανῶς μὲν [μὴ] αὐξηθῆμεν καὶ προκύψαι τὸ νοητικόν* (bei Diogenes von Laerte [richtiger: bei Stephanus a. a. O.] heisst die Stelle nach *αὐξηθῆμεν* vollständiger: *ἐγκαταδεδύκαντι δὲ τῷ δάσει τουτῷ παντοῖαι κακότητες ἐκβοσκόμεναι, καὶ κωλύουσαι καὶ μηδαμῶς ἐῶσαι προκύψαι τὸν λόγον*). *Ὀνομάξαιμι δὲ καὶ πρᾶτον ἐπελθὼν αὐτῶν τὰς ματέρας, ἀκρασίαν τε καὶ πλεονεξίαν, ἄμφω δὲ πολύγονοι πεφύκαντι. Τᾶς μὲν οὖν ἀκρασίας ἐκβεβλαστάκαντι ἄθεσμοι γάμοι, καὶ φθοραὶ, καὶ μέθαι, καὶ παρὰ φύσιν ἁδοναὶ, καὶ σφοδραί τινες ἐπιθυμίαι μέχρι βαράθρων καὶ κρημνῶν διώκουσαι. Ἤδη γάρ τινας ἀνάγκαξαν ἐπιθυμίαι μήτε ματέρων μήτε θυγατέρων ἀποσχέσθαι. καὶ δὴ παρεωσάμενοι πόλιν καὶ νόμως, ὥσπερ τύραννος, ἐκπεριαγαγοῦσαι τοὺς ἀγκῶνας, ὥσπερ αἰχμάλωτον ἐπὶ τὸν ἔσχατον ὄλεθρον μετὰ βίας ἄγουσαι κατέστασαν. Τᾶς δὲ πλεονεξίας ἐκπεφύκαντι ἁρπαγαί τε καὶ λαστεῖαι, πατροκτονίαι, ἱεροσυλίαι, φαρμακεῖαι, καὶ ὅσα τούτων ἀδελφά. Δεῖ οὖν πρᾶτον μὲν τὰς ὕλας, ταῖς ἐνδιατῆται ταῦτα τὸ πάθη, πυρὶ καὶ σιδάρῳ καὶ πάσαις μαθημάτων μηχαναῖς ἐκκαθάραντα καὶ εὑρόμενον* (oder nach der Lesart bei Diog. von Laerte *ῥυσάμενον* [Westerm. *εἱρομένως*]) *τὸν λογισμὸν ἐλεύθερον τῶν τοσούτων κακῶν, τοτηνικάδε ἐμφυτεύεν τι χρήσιμον αὐτῷ καὶ παραδίδομεν.* Ebendesswegen beobachteten die Pythagoreer bei der Mittheilung ihrer Lehren eine strenge Stufenfolge, und Hipparchus, an welchen der Brief des Lysis gerichtet ist, wird getadelt, dass er pythagoreische Lehren mitgetheilt habe *τοῖς ἀνεισάκτοις καὶ ἄνευ μαθημάτων καὶ θεωρίας ἐπιφυομένοις* (solchen, die zur Aufnahme derselben noch

unterziehen im Stande ist. Ueberdiess gebot er ihnen Enthaltung von allem Lebendigen und von allen Speisen, die der Klarheit und Lauterkeit des Geistes hinderlich sind, Verschlossenheit und völliges, viele Jahre in der Beherrschung der Zunge übendes, Stillschweigen, angestrengte und ununterbrochene Beschäftigung mit schwierigen Untersuchungen, ebendesswegen auch Enthaltung von Wein, Mässigkeit im Genusse der Speisen und des Schlafes, aufrichtige Unterdrückung der Begierde nach Ruhm, Reichthum und anderem dgl., wahre

---

nicht gehörig vorbereitet waren). Die ganze Stelle erinnert an die neutestamentlichen Stellen Matth. 15, 19: *ἐκ τῆς καρδίας ἐξέρχονται διαλογισμοὶ πονηροὶ, φόνοι, μοιχεῖαι, πορνεῖαι, κλοπαὶ, ψευδομαρτυρίαι, βλασφημίαι, ταῦτά ἐστι τὰ κοινοῦντα τὸν ἄνθρωπον* u. Gal. 5, 19: *φανερά ἐστι τὰ ἔργα τῆς σαρκός, ἅτινά ἐστι μοιχεία, πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια, εἰδωλολατρεία, φαρμακεία, ἔχθραι, ἔρεις, ζῆλοι, θυμοὶ, ἐριθεῖαι, διχοστασίαι, αἱρέσεις, φθόνοι, φόνοι, μέθαι, κῶμοι καὶ τὰ ὅμοια τούτοις.* Ebenso ist, was in der angeführten Stelle von dem sinnlichen Trieb gesagt ist, der wie ein Tyrann den Menschen wie einen Gefangenen mit sich fortführt, und ihn ins äusserste Verderben stürzt, ganz parallel der paulinischen Stelle Röm. 7, 23: *βλέπω ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσί μου — αἰχμαλωτίζοντά με τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας, τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσί μου.* Auch darin trifft der pythagoreische Sprachgebrauch mit dem neutestamentlichen ganz zusammen, dass, wie das N. T. von dem Zustande der Sünde als einem geistigen Tode spricht (Röm. 6, 13. 11, 15. Eph. 5, 14 u. s. w.), die Pythagoreer solche, welchen es an Empfänglichkeit für ihre Lehren, und an Würdigkeit, in den geweihten Kreis des pythagoreischen Lebens einzutreten fehlte, als geistig todte betrachteten und behandelten. *Μνῆμα αὐτοῖς ὡς νεκροῖς ἐχώννυντο ὑπὸ τῶν ὁμακακ'ων (οὕτω γὰρ ἐκαλοῦντο πάντες οἱ περὶ τὸν ἄνδρα)· συντυγχάνοντες δὲ αὐτοῖς οὕτω συνετύγχανον, ὡς ἄλλοις τισίν· ἐκείνους δὲ ἔφασαν τεθνάναι, οὓς αὐτοὶ ἀνεπλάσαντο* (umbilden, zu einer neuen Creatur machen wollten) *καλοὺς κἀγαθοὺς προσδοκῶντες ἔσεσθαι ἐκ τῶν μαθημάτων.* Jambl. c. 17 S. 155. — Nach der pythagoreischen Lehre lag der Keim der Sünde in der Verbindung der Seele mit einem materiellen Leibe. Schon desswegen wurde der Mensch unrein geboren, aber auch weil die Schuld eines früheren Lebens an ihm haftet. Desswegen sagt Porphyrius *De vita Pyth.* S. 24 von Pythagoras selbst, als er in Babylon bei den Chaldäern war, *καὶ πρὸς Ζάβρατον* (Zaradas, Zoroaster) *ἀφίκετο, παρ' οὗ καὶ ἐκαθάρθη τὰ τοῦ προτέρου βίου λύματα.*

Achtung gegen Verwandte, ungeheucheltes Wohlwollen gegen Altersgenossen, ferner Freundschaft aller gegen alle, sei es der Götter gegen die Menschen durch Frömmigkeit und speculative Erkenntniss, sei es der Principien*) gegen einander, und im Allgemeinen der Seele gegen den Leib, des vernünftigen Theils gegen den vernunftlosen, durch Philosophie und die darauf sich beziehende Speculation, sei es der Menschen gegen einander, der Bürger durch eine gesunde Gesetzgebung, der Fremden durch eine richtige Einsicht in die Verhältnisse der Natur, und des Einzelnen gegen seine Frau, seine Brüder und Verwandte, durch eine unzertrennliche Gemeinschaft, und überhaupt aller gegen alle und selbst die vernunftlosen Thiere durch Gerechtigkeit und das Band einer natürlichen Verwandtschaft. Selbst in Ansehung des sterblichen Leibes für sich, und der in ihm verborgenen, einander entgegengesetzten Kräfte lehrte er Frieden und Eintracht, durch Gesundheit und eine darauf hinzielende mässige Lebensweise, so dass dabei die rechte Temperatur der kosmischen Elemente nachgeahmt würde. In allem diesem ist es Eines und dasselbe, was er stiftete und sanctionirte, nämlich das, was unter dem allgemeinen Namen der Freundschaft zusammengefasst werden kann. Er wollte überhaupt seine Schüler wachend und schlafend in den vertrautesten Umgang mit den Göttern bringen, was nicht möglich ist, wenn die Seele durch Zorn, oder Traurigkeit, oder Vergnügungssucht, oder eine andere schändliche Begierde getrübt und gestört ist, oder durch Unwissenheit, was unter allem diesem das Gottloseste und Misslichste ist. Von allem diesem heilte und reinigte er auf göttliche Weise die Seele,

*) Die Worte des griechischen Textes sind: *φιλίαν (κατέδειξε) πάντων πρὸς ἅπαντας, εἴτε θεῶν πρὸς ἀνθρώπους — εἴτε δογμάτων πρὸς ἄλληλα — εἴτε ἀνθρώπων πρὸς ἀλλήλους. Δόγματα* kann in diesem Zusammenhang nichts anderes bedeuten, als Principien, sofern sie Inhalt und Gegenstand von Lehrsätzen oder Dogmen sind. Uebrigens ist diese rein objective Bedeutung des Worts *δόγμα* (nach welcher *δόγματα* gleichbedeutend mit *στοιχεῖα*) so ungewöhnlich, dass die Erklärer sie nicht mit Stillschweigen hätten übergehen sollen.

frischte das Göttliche in ihr wieder auf, und stellte es wieder her, und führte zum Intelligibeln das göttliche Auge zurück, an dessen gesunder Beschaffenheit, wie Plato sagt, mehr gelegen ist, als an tausend leiblichen Augen. Denn nur wenn man mit diesem Auge sieht, und seine Sehkraft durch die geeigneten Hülfsmittel geschärft und gestärkt ist, kann die Wahrheit alles Seienden durchschaut werden. Darauf alles beziehend bewirkte er die Reinigung des Geistes. Diess war seine Lehrmethode, diess sein Zweck.“ Offenbar stellt sich uns in der weiten und umfassenden Bedeutung, die die Pythagoreer der *φιλία* gaben, die Aufgabe, die sie durch ihre religiös-sittliche Heilsordnung realisiren wollten, auf ihrem höchsten und erhabensten Punkte dar. In der Freundschaft, die ihnen im gewöhnlichen Leben der Menschen als die heiligste Pflicht erschien, sahen sie zugleich den Reflex der kosmischen Harmonie, und wenn Proben der Freundschaft, wie sie Damis und Phintias gaben, mit Recht bewundert werden, so verdient doch, wie Jamblichus c. 33 sagt, noch weit grössere Bewunderung, was sie über die Gemeinschaft der göttlichen Güter, über die Geistes-Eintracht und über die göttliche Seele lehrten. Denn oft ermahnten sie einander, den in ihnen wohnenden Gott nicht zu zerreissen (*μὴ διασπᾷν τὸν ἐν ἑαυτοῖς θεόν*) *). Denn auf eine Verbindung mit dem Göttlichen, auf

*) Vgl. Ephes. 4, 30: *Μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ, ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε*, und 1. Kor. 3, 16. 17: *Οὐκ οἴδατε, ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστε, καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν; Εἴ τις τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ φθείρει, φθερεῖ τοῦτον ὁ θεὸς· ὁ γὰρ ναὸς τοῦ θεοῦ ἅγιός ἐστιν, οἵτινές ἐστε ὑμεῖς.* Eben dieser in den Christen wohnende Geist ist es ja auch, in welchem die Christen Eins sein sollten als *σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης.* Eph. 4, 3 vgl. 2, 18. 1 Kor. 12, 13. Auch was der Apostel Eph. 2, 14 f. von Christus sagt, dass er sei *ἡ εἰρήνη ἡμῶν, ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἕν — ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν ἑαυτῷ εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον, ποιῶν εἰρήνην, καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι τῷ θεῷ. — Καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην ἡμῖν τοῖς μακρὰν καὶ τοῖς ἐγγὺς, ὅτι δι᾽ αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφότεροι ἐν ἑνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα* — ist sehr verwandt mit demjenigen, was nach dem Obigen die Pythagoreer über die *φιλία* und so-

das Einswerden mit der Gottheit (εἰς θεοκρασίαν τινὰ, καὶ τὴν πρὸς τὸν θεὸν ἕνωσιν), auf die Gemeinschaft des Geistes und der göttlichen Seele, strebte ihre ganze Freundschaft in Worten und Werken hin, und nichts trefflicheres als dieses schien ihnen weder in Worten dargestellt, noch durch die That verwirklicht zu werden. Was die pythagoreische φιλία in sich begreift, ist in der That nichts Geringeres, als dasselbe, was das Christenthum, nur von seinem Standpunkt aus, als ein ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ χριστῷ, τά τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς Ephes. 1, 10 bezeichnet. Es ist hier wie dort die erhabene Idee einer durch alle Theile der Schöpfung hindurchgehenden lebendigen Einheit ausgesprochen, welche, sobald sie in dem Einzelnen zum Bewusstsein ge-

---

mit auch über Pythagoras als den Stifter derselben lehrten. Ich erinnere hier an die kürzlich von D. C. Ullmann (Theol. Studien und Kritiken Jahrg. 1832 2s H. S. 376 f.) gegebenen Parallelen aus den Schriften des Porphyrius zu neutestamentlichen Stellen, als Beweis von dem merkwürdigen Einfluss des Christenthums auf einen Gegner desselben. Ich stimme ganz den Bemerkungen meines verehrten Freundes (S. 384) bei, dass gewisse Ideen durch die gewaltige Einwirkung des Christenthums auf jene Zeit schon in Umlauf gesetzt und in das allgemeine religiöse Leben übergegangen waren, dass das Christenthum damals zum Theil schon die geistige Atmosphäre bildete, aus welcher Manches in die Seele des Einzelnen eindrang, ohne dass die Quelle, aus der es floss, von ihm selbst oder andern wahrgenommen wurde, dass sich die Erscheinung einer Analogie mancher Gedanken mit biblischen Aussprüchen häufiger, als man gemeinhin annimmt, in den Schriften der Platoniker, welche dem Christenthum entgegenstanden, würde nachweisen lassen; nur glaube ich, dass die einzelnen Erscheinungen einer solchen Analogie erst dann eine höhere Bedeutung und eine sicherere Grundlage gewinnen können, wenn das Verhältniss, in das der Pythagoreismus nach seiner ganzen Tendenz und Anlage, und nach der schon dadurch bedingten innern Verwandtschaft mit dem Christenthum zu demselben sich setzte, auf dem in dieser Schrift versuchten Wege in ein helleres Licht gesetzt ist. Der merkwürdigste Beweis des Einflusses, welchen das Christenthum auf die ihm näher verwandte heidnische Welt hatte, bleibt doch immer die ganze Gestaltung überhaupt, die der Pythagoreismus in den Schriften eines Philostratus, Porphyrius, Jamblichus ebensosehr durch seine innere Fortbildung als durch die Einwirkung des Christenthums erhielt.

kommen ist, in ihm zugleich das Bewusstsein eines Zusammenhangs weckt, in welchem er als lebendiges Glied eines grossen organischen Ganzen begriffen ist, und ihn die höchste Aufgabe seines Lebens darin erkennen lässt, diese Einheit durch sein Wirken und Streben zu einem höhern Grad von Realität in sich zu erheben, als eine Einheit, die vermittelt durch den in jedem Einzelnen wohnenden göttlichen Geist, das Höchste mit dem Niedrigsten, die Götter mit den Menschen, alle Wesen des Kosmos zur schönsten und unauflöslichsten Harmonie verbindet. Wenn der Pythagoreer von dieser ihn beseelenden Weltansicht auch die Thierwelt nicht ausschloss, weil er auch in den Thieren ein den Menschen verwandtes Geschlecht erblickte (*ἅπερ διὰ τὴν τῆς ζωῆς καὶ τῶν στοιχείων τῶν αὐτῶν κοινωνίαν, καὶ τῆς ἀπὸ τούτων συνισταμένης συγκράσεως ὡσανεὶ ἀδελφότητι πρὸς ἡμᾶς συνέζευκται* c. 24), so tritt hier zwar der Zusammenhang des Pythagoreismus mit dem religiösen Glauben der alten Welt überhaupt sehr deutlich hervor, aber nur um so bestimmter drückt sich gerade hierin die Idee der organischen Einheit aus, ohne welche sich der Pythagoreer den Kosmos nicht denken kann *).

*) In dem Zusammenhang der religiösen Ideen, in welchem dem pythagoreischen Verbot, Thiere zu tödten, seine Stelle auf die oben angegebene Weise zu bestimmen ist, ist die Zurückführung desselben auf die Idee der Gerechtigkeit noch besonders beachtenswerth. Jamblich sagt in dieser Beziehung c. 30 S. 355: „das Princip der Gerechtigkeit ist das Gemeinsame und Gleiche. das Gemeingefühl, das Alle zu Einem Körper und zu Einer Seele verbindet, so dass man von einem Unterschied zwischen Mein und Dein nichts hört, wie auch Plato bezeugt, der diess von den Pythagoreern gelernt hat. Diess hat nun Pythagoras aufs beste dadurch bewirkt, dass er alles Eigenthum im Leben aufhob, und Gemeinschaft einführte, und sie auf allen und jeden Besitz, die Ursache der Uneinigkeit und Verwirrung, ausdehnte. Denn allen sollte alles gemein sein, und keiner ein Eigenthum besitzen. Sodann beruht die Gerechtigkeit auch auf der Anerkennung des engen Verhältnisses, in welchem die Menschen zu einander stehen: Entfremdung aber und Verachtung des eigenen Geschlechts bewirkt Ungerechtigkeit. Indem er nun dieses enge Verhältniss unter den Menschen im weitesten Umfange begründen wollte, vereinigte er sie auch mit den ihnen

3) Wie die Idee des Kosmos der Hauptinhalt und Mittelpunkt der religiösen und philosophischen Erkenntniss war,

---

verwandten Thieren, indem er sie belehrte, dass sie auch diese als befreundete und mit ihnen verbundene Wesen anzusehen haben, so dass sie keinem von ihnen ein Unrecht zufügen, keines tödten, keines essen dürfen. Wenn er nun die Menschen auch zu den Thieren, desswegen, weil sie aus denselben Elementen mit uns bestehen, und an demselben gemeinsamen Leben mit uns Theil haben, in ein so enges Verhältniss setzte, wie viel mehr wird er ein solches Verhältniss unter denen begründet haben, die dieselbe gleichartige und zwar vernünftige Seele mit einander gemein haben? Auch daraus erhellt, dass er die Gerechtigkeit auf ihr eigentlichstes Princip zurückführte." Auf dieselbe Weise leitet Porphyrius *De abstinentia ab esu animalium III. 1* die Heiligkeit des Gebots, Thiere nicht zu tödten und zu essen, aus der Idee der Gerechtigkeit ab. Weil nämlich diejenigen, die diesem Gebot widersprechen, behaupten, die Gerechtigkeit erstrecke sich nur auf das Gleiche, und desswegen die vernunftlosen Thiere von ihr ausschliessen, so müsse nach der wahren und ächt pythagoreischen Lehre dargethan werden, dass jede Seele, welcher Empfindung und Erinnerung zukommt, auch eine vernünftige sei. Wenn diess dargethan sei, so müssen auch jene zugeben, dass die Gerechtigkeit sich auch auf alle Thiere beziehe. Wenn neuere Theologen, wie namentlich Usteri Entwickl. des paul. Lehrb. S. 79 (2te Ausg. 1829), um den Begriff der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως genauer zu bestimmen, auf die Stammwurzel des Wortes δίκαιος zurückgiengen, sie mit Aristoteles in δίχα, διχάζειν, δικάζειν (in zwei gleiche Theile zerlegen, zweien Parteien Recht sprechen) fanden, und demnach, wie Aristoteles selbst die beiden Hauptbedeutungen ἴσος und νόμιμος aufstellt, die Gesetzmässigkeit und die Gleichheit als die Hauptbestandtheile des Begriffs δίκαιος betrachteten, so haben wir hier in der That eine der christlichen ganz analoge pythagoreische Justificationstheorie. Gerechtfertigt oder gerecht wird der Mensch nach der paulinischen Lehre von der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως, wenn er in das rechte Verhältniss zu Gott dadurch gesetzt wird, dass er das von Gott gegebene oberste Gesetz, nämlich die vollkommene Liebe zu Gott und dem Nächsten, treu hält, vermittelst der πίστις, die als die wahrhaft christliche Frömmigkeit das innere Princip ist, welches den Menschen in das rechte Verhältniss zu Gott setzt. Ebenso besteht nun die pythagoreische Justification darin, dass der Mensch in das rechte Verhältniss zu Gott gesetzt wird, nur fällt der Begriff Gottes mit dem Begriff der Natur, des ganzen von der Gottheit beseelten Kosmos, zusammen. In das rechte, angemessene, harmonische Verhältniss zur Natur wird der Mensch dadurch gesetzt, dass er alles beobachtet, was die An-

die Pythagoras mittheilte, wie die religiös-ethischen Grundsätze, die er für das Leben aufstellte, die Idee des Kosmos in der menschlichen Gesellschaft realisiren sollten, so bezog sich auf dieselbe Idee auch der Verein von Schülern, welchen Pythagoras stiftete. Er sollte das nächste und unmittelbarste Mittel zur Realisirung dieser Ideen sein, das seiner ganzen Tendenz nach mit nichts anderm besser verglichen werden kann, als mit dem Institut der christlichen Kirche. Wie die christliche Kirche die Aufgabe hat, die von Christus verkündigte *βασιλεία τοῦ οὐρανοῦ* in einer objectiven Erscheinung darzustellen, so sollte im Kreise des pythagoreischen Vereins durch die Verhältnisse, die unter den Mitgliedern desselben stattfanden, durch die Tugenden, die hier geübt wurden, durch die Beziehung, die alles auf Einen höchsten Endzweck hatte, durch die Unterordnung aller unter den Stifter des Vereins, als das Oberhaupt, dessen Person so heilig geachtet wurde, dass keiner seinen Namen aussprach, indem man ihn, solange er lebte, den Göttlichen nannte, und nach seinem Tode nur als den „Er" (*ἐκεῖνον, ἐκεῖνον τὸν ἄνδρα*) bezeichnete (c. 35 vgl. c. 18), ein organisches Ganzes sich gestalten, dessen höchstes Urbild nur die von Pythagoras aufgestellte Idee des Kosmos sein konnte. Die religiös-ethische Wirksamkeit des Pythagoras wurde auf diese Weise auch eine ethisch-politische, um Anarchie und Tyrannei, die grössten Uebel (c. 30, 32) zu

---

erkennung, dass alle lebende Wesen, alle *ζῶα* mit ihm verwandt, gleichen Geschlechts (*ὁμογενῆ*) mit ihm sind, ihm zur Pflicht macht, und daher insbesondere die Heiligkeit des allen gemeinsamen Naturlebens nicht durch Tödtung der Thiere verletzt. Das Princip dieser *δικαιοσύνη* ist der *βίος πυθαγόρειος*, die von Pythagoras gelehrte eigenthümliche Lebensweise, sofern der Mensch durch die Befolgung derselben sich von jeder Schuld rein hält, die er sich durch Verletzung des Naturlebens zuziehen würde, und sein Verhältniss zur ganzen Natur aus dem Gesichtspunkte betrachtet, aus welchem er es betrachten soll. Er sieht nämlich in der ganzen Natur, in allen *ζῶα, τὸ κοινὸν καὶ ἴσον*, und eben diess ist die *ἀρχὴ κυριωτάτη* der *δικαιοσύνη*. *Δίκαιος* wird er demnach, oder im rechten Verhältniss zur Natur oder zu Gott steht er, wenn er so lebt, wie Pythagoras lebt.

verbannen, und der bürgerlichen Gesellschaft eine solche Verfassung zu geben, in welcher allein das von der Idee des Kosmos bedingte Gesetz herrschte. Daher das grosse Lob, das der politischen Wirksamkeit des Pythagoras (des εὑρετὴς τῆς πολιτικῆς ὅλης παιδείας c. 27) und der Pythagoreer ertheilt wird, c. 27 *).

Es darf nach allem, was hier dargelegt worden ist, nicht

---

*) Zur Rechtfertigung der obigen Ansicht von dem sog. pythagoreischen Bunde, dessen Wirksamkeit weder eine blos moralische, noch eine blos politische, sondern nur beides zugleich war, aber eben darum den Staat in ein ethisch-religiöses Institut umzuschaffen suchte, berufe ich mich auf O. Müllers wohlbegründetes Urtheil Dor. II. S. 179: „Es ist eine der grössten Erscheinungen in der Geschichte des öffentlichen Lebens der Hellenen, dass die Philosophie des Maasses, der Einheit, des *κόσμος*, das unbewusste Streben der Bessern der Zeit aussprechend und daher an sich anschliessend die Leitung des gemeinsamen Handelns übernahm, und auf eine geraume Zeit in Händen behielt; so dass die vorhandenen Elemente jegliches in seinem Wesen erkannt und jedem der gebührende Platz angewiesen, die durch äusseres und inneres Recht Befähigten an die Spitze gestellt, aber ihnen, wie den platonischen *φύλακες*, zuerst strenge Selbsterziehung zur Hauptpflicht gemacht wurde, um so auch die Erziehung der übrigen allgemach vorzubereiten. Jetzt zweifelt niemand mehr, dass der pythagoreische Bund grossentheils politischer Natur, dass sein Zweck förmliche Leitung der Staaten, und dass sein heilsamer Einfluss auf dieselben von der tiefgreifendsten Art und auch nach der Zerstörung des Ganzen in Grossgriechenland durch mehrere Geschlechter fortdauernd war." Man vgl. über den pythagoreischen Bund ferner H. Ritter Gesch. der pyth. Philos. Hamb. 1826 S. 37. Krische *Comm. de societ. a Pyth. in urbe Crot. conditae scopo polit.* Gött. 1831. Ist der Kosmos seinem Begriff nach die Einigung des Mannigfaltigen (welchen Grundgedanken des Dorismus Thucydides II. 11 den König Archidamos in den Worten aussprechen lässt: das ist das schönste und beständigste, dass die Vielheit einem *κόσμος* dienend sich zeige), so ergibt sich daraus von selbst das aristokratische Element des dorisch-pythagoreischen Kosmos. Die Einheit der Vielen kann ohne eine Unterordnung des Einen unter den Andern, ohne eine Priorität der Zeit und des Rangs nicht gedacht werden, und es gilt daher ganz allgemein der Satz: *ἔν τε τῷ κόσμῳ καὶ τῷ βίῳ καὶ ταῖς πόλεσι καὶ τῇ φύσει μᾶλλον τιμώμενον τὸ προηγούμενον ἢ τῷ χρόνῳ ἑπόμενον.* Jambl. *De vita pyth. c. 8.*

erst darauf aufmerksam gemacht werden, welche nahe Uebereinstimmung zwischen dem von Jamblichus geschilderten Pythagoras und unserem Apollonius stattfindet. Beide erscheinen in demselben Kreise der Wirksamkeit, es sind dieselben Grundsätze, die sie geltend machen, derselbe Endzweck, auf dessen Realisirung ihre ganze Thätigkeit gerichtet ist. Die Bedeutung, die der Person beider gegeben wird, ist dieselbe, es wird uns in dem einen, wie in dem andern ein höheres über die gewöhnliche Sphäre der Menschenwelt sich erhebendes und darum auch die Menschheit mit der Gottheit vermittelndes Wesen zur Anschauung gebracht. Unter allen die Person des Apollonius auf eine so eigenthümliche Weise auszeichnenden Zügen gibt es kaum einen, der sich nicht auch bei Pythagoras nachweisen liesse. Ich stelle, um diess noch anschaulicher zu machen, hier nur noch folgende parallele Züge kurz zusammen:

1) In welcher Beziehung zu der Hauptidee, die in dem Leben des Apollonius dargestellt werden soll, die von ihm erzählten weiten Reisen stehen, ist oben gezeigt worden. Auch Pythagoras musste auf dieselbe Weise alle Weisheit seiner Zeit in sich vereinigen. Es wurden daher nicht blos die berühmtesten griechischen Weisen, Pherecydes, Anaximander, Thales, seine Lehrer, sondern auch keine auswärtige Weisheit durfte dem zwar von griechischen Eltern Abstammenden, aber schon durch seine Geburt in Sidon in einen weitern Gesichtskreis Gestellten fremd bleiben. Zur Weisheit des alten Aegypten, zu den Priestern in Memphis und Diospolis, soll Pythagoras schon von Thales gewiesen worden sein, zunächst aber zog Phönicien, das Land seiner Geburt, seine Aufmerksamkeit auf sich, und erst, nachdem er bei den phönicischen Propheten und Hierophanten einige Zeit zugebracht hatte, und in die heiligsten Weihen, die in Byblos und Tyrus und in vielen andern Städten begangen wurden, eingeweiht worden war, begab er sich zu der Quelle, aus welcher auch die phönicische Weisheit geflossen, nach Aegypten, wo er alle Tempel besuchte, und von den Priestern und Propheten, mit welchen er zusammen war, alles Heilige und Wissenswürdige mit dem

grössten Eifer und Fleiss zwei und zwanzig Jahre lang zu erforschen suchte. Von Aegypten aus kam er unter den Gefangenen, die Kambyses aus Aegypten hinwegführen liess, nach Babylon, und wurde daselbst, in derselben Absicht, zwölf Jahre lang ein Schüler der dortigen Magier, und als er endlich in einem Alter von sechzig Jahren nach Samos zurückgekehrt war, besuchte er nun erst alle griechischen Orakel und machte sich mit den Gesetzen Kreta's und Sparta's näher bekannt c. 2—6. Welchen Grad historischer Glaubwürdigkeit diese weiten und langdauernden Reisen haben mögen, ist für unsern Zweck gleichgültig, in dem Zusammenhange, in welchem sie bei Jamblichus und Porphyrius dem Pythagoras zugeschrieben werden, sind sie in jedem Falle zunächst aus dem Gesichtspunkte zu betrachten, den Mann, der zum Heile der Menschen einen so grossen und wohlthätigen Einfluss haben sollte, mit aller Weisheit seiner Zeit bereichert in seinen Wirkungskreis eintreten zu lassen. Eine so tiefe Quelle der Weisheit Pythagoras in seiner eigenen, durch der Götter Huld so reich ausgestatteten, Natur in sich trug, so sollte doch auch bei ihm erst auf diese Weise, durch die äussere Verbindung, in welche man ihn mit allen von Alters her berühmten Sitzen der Weisheit kommen liess, das Universelle und Welthistorische seiner ganzen Erscheinung ins helle Licht gesetzt werden.

2) Weissagungen und Wunder derselben Art, wie Philostratus von Apollonius erzählt, werden auch von Pythagoras gemeldet. Man vgl. hierüber Jambl. c. 8 u. 18. Philostratus selbst bemerkt IV. 10, was Apollonius gethan haben soll, sei dasselbe, was auch von Pythagoras erzählt werde. Den Gesichtspunkt, aus welchem wir solche Wunder in Beziehung auf die der Person dieser Männer beigelegte Bedeutung und Würde zu betrachten haben, bezeichnet uns Jamblichus selbst, wenn er c. 18 sagt, sie seien Beweise der Frömmigkeit des Pythagoras (*τεκμήρια τῆς εὐσεβείας αὐτοῦ*), der nähern Verbindung, in welcher er mit der Gottheit stund. Alle Pythagoreer seien sehr geneigt, ausserordentliche Dinge, wie von dem Proconnesier Aristäus und dem Hyperboreer Abaris erzählt werden,

zu glauben. Alles dergleichen glauben sie, und manches versuchen sie selbst. So mythisch auch alles dieser Art laute, so sprechen sie doch davon, wie von wirklich Geschehenem, weil ihnen nichts unglaublich erscheine, was irgend eine Beziehung auf das Göttliche habe (*ὡς οὐδὲν ἀπιστοῦντες ὅ τι ἂν εἰς τὸ θεῖον ἀνάγηται*). In allem, was dahin gehört, halten sie nicht sich selbst für schwach und thöricht, sondern die, die es nicht glauben. Denn den Göttern sei nicht das eine möglich, das andere unmöglich, wie die Klüglinge (*σοφιζόμενοι*) meinen, sondern kein Ding sei ihnen unmöglich. Darauf beziehe sich auch der Anfang eines epischen Gedichts, das sie dem Linos zuschreiben, aber wohl selbst verfasst haben:

Alles muss man glauben, denn nichts unglaubliches gibt es,
Alles ist leicht der Gottheit zu thun, und zum Ende zu bringen.

Zum Beweise für diese Ansicht berufen sie sich darauf, dass der, der diess zuerst behauptet habe, kein gewöhnlicher Mensch gewesen sei, sondern ein Gott, denn auf die Frage: wer Pythagoras sei? erwiedern sie: er sei der hyperboreische Apollon. In so engem Zusammenhang stehen demnach, wie hieraus zu sehen ist, auch die ausserordentlichen und wundervollen Dinge, die von Pythagoras und Apollonius erzählt werden, mit der idealisirenden Tendenz, die überhaupt über das Leben dieser Männer das Licht einer aus der höhern Welt in die Menschenwelt eingetretenen Erscheinung verbreiten wollte. Wir sehen in ihnen immer nur wieder Reflexe derselben allgemeinen Idee, deren Träger und Repräsentanten diese göttlichen Männer sein sollten, und ihre grössten Bewunderer und Verehrer selbst, wie Jamblichus, wollen in ihnen nicht sowohl das Factische, als vielmehr nur das Ideelle festgehalten wissen.

3) Wenn man die Verhältnisse der Zeit erwägt, in welchen Philostratus den Apollonius auftreten lässt, so scheint der Gegensatz, in welchen Apollonius zu der Tyrannei eines Domitian gesetzt ist, nur ein dem Gemälde des Philostratus angehörender Zug zu sein. Allein auch hierin war ohne Zweifel das Vorbild schon in Pythagoras gegeben. Jamblichus wenigstens

lässt dieselbe Scene, die nach Philostratus zwischen Apollonius und Domitian vorfiel, zwischen Pythagoras und Phalaris sich ereignen. So viele Beweise auch von Muth und Seelenstärke, sagt Jamblichus c. 32, Pythagoras gegeben habe, indem er Tyrannen stürzte, zerrüttete Staatsverfassungen wieder in Ordnung brachte, Staaten, die in Knechtschaft gerathen waren, zur Freiheit zurückführte, und der Ungerechtigkeit und tyrannischen Gewaltthätigkeit entgegentrat, so sei doch das Grösste, was er mit unbesiegbarer Freimüthigkeit vor Phalaris sagte und that. Während er von diesem grausamsten aller Tyrannen gefangen gehalten wurde, kam der Hyperboreer Abaris, um sich mit ihm zu unterreden. Er legte ihm verschiedene Fragen vor, auf welche Pythagoras mit lebhafter Begeisterung, der Wahrheit gemäss, so antwortete, dass er sich den Beifall aller, die ihn hörten, gewann. Phalaris aber gerieth darüber gegen Pythagoras und den den Pythagoras lobenden Abaris in den heftigsten Zorn, er stiess die gottlosesten Reden aus, und läugnete alles, was Pythagoras und Abaris über göttliche Dinge behauptet hatten. Als Abaris hierauf von solchen Dingen sprach, die von dem Menschen nicht abgewendet werden können, von Krieg, Krankheiten, Misswachs und anderm dergleichen, und zu beweisen suchte, dass dadurch der Glaube an eine über die Vorstellung und Kraft des Menschen weit hinausgehende göttliche Vorsehung nicht aufgehoben werde, erhob Phalaris denselben frechen Widerspruch wie zuvor, Pythagoras aber liess sich dadurch nicht abhalten, indem er zwar vermuthete, dass es Phalaris auf seinen Tod abgesehen habe, aber auch wusste, dass sein Leben nicht von ihm abhänge, aufs kräftigste vor ihm zu reden. Zu Abaris gewandt sprach er der Reihe nach über verschiedene Gegenstände der Religion und Philosophie. Und indem er nun so mitten in der Gefahr mit festem Sinne philosophirend erschien, standhaft und unerschrocken dem Schicksal entgegentrat, und gegen den, der ihn in Todesgefahr brachte, sich mit aller Kraft und Freimüthigkeit benahm, bewies er, wie sehr er alles, was sonst für schrecklich gehalten wird; als

bedeutungslos verachte. Und wenn er den Tod, welchen er menschlicher Wahrscheinlichkeit nach zu erwarten hatte, ganz gering achtete, und mit seinen Gedanken gar nicht bei dem, was er zu erwarten hatte, war, so ist doch klar, wie vollkommen er von aller Furcht vor dem Tode frei war. Aber auf eine noch edlere Weise bewies er diess durch die That dadurch, dass er den Sturz der Tyrannei bewirkte, den Tyrannen, der gerade unerträgliches Unglück über die Menschen zu bringen im Begriff war, hemmte, und Sicilien von der grausamsten Tyrannei befreite. Dass aber er es war, der diess vollbrachte, beweisen auch die Aussprüche des Apollon, die verkündigten, dann werde die Herrschaft des Phalaris ein Ende nehmen, wenn die Bürger besser, gleichgesinnter und einträchtiger würden. Und diess wurden sie damals, als Pythagoras erschien, durch seine Ermahnungen und Belehrungen. Noch deutlicher zeigt diess die Zeit. Denn an demselben Tage, an welchem Phalaris über Pythagoras und Abaris die Gefahr des Todes verhängte, wurde er von denen, die sich gegen sein Leben verbunden hatten, getödtet. — Das Historische der Erzählung mag auch hier auf sich beruhen, welches Interesse aber einer solchen Darstellung zu Grunde liegt, und in welcher nahen Beziehung sie zu der Scene steht, in welcher Philostratus den Apollonius dem Domitian gegenüber auftreten lässt, bedarf keiner weitern Erörterung *).

Wir können demnach aus unserer Parallele kein anderes Resultat ziehen, als nur dieses, dass sich uns in dem Leben des Pythagoras, wie es die spätern Pythagoreer, Porphyrius

*) Auch dem Inhalt nach stimmt das, was Pythagoras nach Jamblichus vor Phalaris gesprochen haben soll, mit der Rede, die Apollonius vor Domitian halten wollte, überein. Apollonius folgt zwar in seiner Rede den gegen ihn vorgebrachten Anklagepunkten, hat aber dabei zugleich die Absicht, ein klares Bild seiner ganzen Denk- und Handlungsweise zu geben. Ebenso umfassend sprach sich Pythagoras über seine Lehren und Grundsätze vor Phalaris aus. Insbesondere sprach auch er von der göttlichen Vorherbestimmung, in welcher Beziehung namentlich die Anspielung auf die homerische Stelle Il. XXII. 13 bemerkenswerth ist. Apollon sagt in

und Jamblichus insbesondere, geschildert haben, dieselbe Erscheinung darstellt, die uns in dem philostratischen Leben des Apollonius begegnet. In der Reihe der Apollojünger, in welcher Pythagoras eine so ausgezeichnete Stelle einnimmt, stellt sich ihm Apollonius in gleicher Würde und Bedeutung zur Seite*), er ist selbst nur die verjüngte, dem Charakter und den Verhältnissen einer spätern Zeit angepasste Gestalt des Pythagoras, zugleich aber sollte er nach der Absicht seines Biographen das in Pythagoras sich darstellende Bild des göttlichen Weisen sogar auf einer noch höhern Stufe zur Anschauung bringen. Denn noch göttlicher als Pythagoras, sagt Philostratus I. 2 ausdrücklich, näherte sich der Weisheit, und erhob sich über die Tyrannei Apollonius, der verwandte Zwecke, wie Pythagoras, verfolgte, und weder in sehr alter noch in ganz neuer Zeit lebte. Diess war also wenigstens die Absicht des Philostratus, und er war um so mehr berechtigt, seinen Apollonius selbst noch über Pythagoras zu stellen, da die Biographen des Pythagoras, aus deren Werken wir ihn in der idealischen Gestalt kennen, vermöge welcher wir ihn dem Apollonius zur Seite stellen können, erst nach Philostratus lebten, und die schon von Andern überlieferten Züge aus dem

derselben zu dem ihn verfolgenden Achilles: *Οὐ μέν με κτανέεις, ἐπεὶ οὔ τοι μόρσιμός εἰμι.* Ebenso sagt Jamblich. c. 32: Pythagoras habe wohl gewusst, *ὡς οὐκ εἴη Φαλάριδι μόρσιμος*, und nach Philostratus hatte Apollonius mit jenem homerischen Verse seine Apologie vor Domitian geschlossen. VIII. 5. 7. 8.

*) Dass auch Apollonius die Person des Apollon in sich repräsentiren sollte, liegt der Natur der Sache nach in der Bedeutung seines Lebens im Ganzen, es erhellt aber auch, wenn noch einzelne Beweise nöthig sind, theils aus der Erscheinung bei seiner Geburt (s. oben S. 97) theils aus der schon S. 84 angeführten Stelle III. 42. Damit streitet das Verhältniss, in das sich Apollonius selbst nach dem Obigen (S. 100) zu Herakles setzte, keineswegs. Denn Herakles selbst leistete in demjenigen, was er der Menschheit als *Ἀλεξίκακος* wurde, nur der bei dem Eintritt inseine Laufbahn von Apollo in Delphi erhaltenen Weisung Folge. Apollod. II. 11, 12. Es wird dadurch nur der Begriff, welchen wir uns von der Bestimmung und der Wirksamkeit des Apollonius zu machen haben, vervollständigt.

Leben des Pythagoras, die sie in ihre Darstellung aufnahmen, wenigstens noch nicht auf die Weise, wie von ihnen geschehen ist, zu Einem Ganzen verbunden waren. Wenn wir aber auch das von ihnen gegebene Bild des Pythagoras mit dem philostratischen Apollonius vergleichen, so stellt sich uns doch in dem letztern alles, was jenen auszeichnet, in einer vollkommnern Gestalt und mit einem höhern Grade von Anschaulichkeit und Lebendigkeit dar, und wir müssen gestehen, dass das Ideal des vollkommenen Weisen selbst von Pythagoras nicht auf solche Weise realisirt worden ist, wie es nach Philostratus von Apollonius realisirt worden sein soll. Dass übrigens Porphyrius und Jamblichus zu ihrer idealisirenden Darstellung des Lebens des Pythagoras durch die Verhältnisse veranlasst wurden, in welche damals das Christenthum zu der heidnischen Religion gekommen war, ist mit Recht längst angenommen. „Was durch die meisten ihrer übrigen Schriften," sagt Tzschirner (der Fall des Heidenth. I. S. 466) „eben das beabsichtigten sie unstreitig auch durch ihre Schilderung des Pythagoras, wie Philostratus den Apollonius, so hielten sie diesen Weisen in der Absicht ihren Zeitgenossen vor, damit sie durch ihn den wahren Geist der väterlichen Religion fassen lernen, in seinem Ansehen eine Bestätigung ihres Glaubens finden und in dem Anschauen seines frommen Wandels und seiner wunderbaren Thaten eine Nahrung ihrer Frömmigkeit suchen möchten." Indem sie aber diesen Zweck am sichersten dadurch zu erreichen glaubten, dass sie der gottmenschlichen Person des Stifters des Christenthums ein gleiches, auf analoge Weise Göttliches und Menschliches in sich vereinigendes, und dem Gebiet der heidnischen Religion angehörendes Wesen entgegenstellten, kann uns diess nur als ein Zeugniss des tiefen Eindrucks gelten, mit welchem das Christenthum durch die innere Macht seiner Wahrheit auf Männer zu wirken vermochte, die ihm zwar ihrer ganzen Richtung nach ihren vollen Beifall nicht schenken zu können glaubten, aber doch einen für das wahre Wesen der Religion so empfänglichen Sinn hatten, dass sie das Eigenthümliche des Christenthums

wenigstens auf diese mittelbare Weise anzuerkennen sich gedrungen fühlten *).

Eine weitere der Beachtung nicht unwerthe Seite des philostratischen Werks scheint mir noch alles dasjenige darzubieten, was sich in demselben über das historische Verhältniss findet, in welchem die bedeutendsten Formen der alten Religion zu einander stehen. Indem Philostratus in seinem Apollonius die grösste, auf dem Gebiete der alten Religion hervorgetretene, Erscheinung darstellen wollte, gieng er dabei mit gutem Grunde von der Voraussetzung aus, dass die Hauptformen der alten Religion, so weit sie auch räumlich auseinander liegen, doch ihrem wahren Wesen nach sehr nahe mit einander verwandt seien. Apollonius muss daher die welthistorische Wichtigkeit seiner Erscheinung auch dadurch beurkunden, dass er nicht blos der Religion eines einzelnen Volkes und Landes angehört, sondern der gemeinsame Vereinigungspunkt für die wesentlichsten Elemente der Haupt-

*) Es kann auffallen, dass Porphyrius und Jamblichus den ihnen ohne Zweifel wohlbekannten Apollonius nirgends erwähnen, obgleich bei der nahen Verwandtschaft ihrer Biographien mit der des Philostratus die Veranlassung dazu nicht fehlen konnte. Wollten sie vielleicht in ihrem Pythagoras dem nach ihrer Ansicht der historischen Realität zu sehr ermangelnden Philostratischen Apollonius eine zwar gleiche, aber auf festerem historischem Boden stehende Persönlichkeit entgegensetzen? Eine Bestätigung dieser Vermuthung würde in der Sorgfalt zu liegen scheinen, mit welcher sie sich auf die Auctorität früherer Schriftsteller berufen. [Die Voraussetzung, von welcher der Verf. hier ausgeht, dass Porphyr und Jamblich des Apollonius nicht erwähnen, ist unrichtig: jener nennt ihn v. Pyth. 2, dieser berichtet v. Pyth. 254 ff. ausführlich über seine Darstellung der Vorgänge, welche die Zersprengung des pythagoreischen Bundes herbeiführten. Wahrscheinlich hat er ihm aber auch noch anderes entnommen; in Betreff der Reden v. P. 37—57 habe ich diess schon Phil. d. Gr. I. 267, 2 3. Aufl. vermuthet; ebenso mag der Auftritt mit Phalaris v. P. 215—221 von Jamblich aus Apollonius' Leben des Pythagoras entlehnt, und aus der Benützung der gleichen Schrift durch Philostratus die Aehnlichkeit dieser Scene mit dem zu erklären sein, was Philostr. v. Apoll. VIII, 1 ff. über das Verhör des Apollonius vor Domitian erzählt. Z.]

formen der alten Religion ist. Wir sehen in der Geschichte seines Lebens, in welchem historischen Zusammenhang sie stehen, und von welchem Anfangspunkt das Bessere und Edlere in dem religiösen Glauben und Leben der alten Welt ausgegangen ist. Während Porphyrius und Jamblichus den Pythagoras nur nach Babylon zu den Magiern oder Chaldäern gelangen lassen, schöpft dagegen Apollonius, wie schon früher gezeigt worden ist, aus der reinsten und reichsten Quelle der indischen Weisheit. Es gibt keine andere Schrift des Alterthums, in welcher auf die Lehren und Grundsätze der indischen Religion und Philosophie so grosses Gewicht gelegt und die Behauptung so bestimmt ausgesprochen wäre, dass die Indier in dieser Beziehung einen sehr wichtigen Einfluss auf die übrigen Hauptvölker der alten Welt gehabt haben. Wir können diese Ansicht nur als eine Folge des in der Zeit, in welcher Philostratus lebte, schon so bedeutend erweiterten Gesichtskreises betrachten, und je grössere Bedeutung ihr Philostratus in seiner ganzen Darstellung gegeben hat, desto grösser wird dadurch die Wahrscheinlichkeit, dass er sie als eine historisch begründete geltend machen wollte. In der Unterredung mit den ägyptischen Weisen (VI. 11) lässt Philostratus den Apollonius die ägyptische Weisheit namentlich mit der indischen auf eine Weise vergleichen, die deutlich genug die Absicht zu verrathen scheint, die früher allgemein angenommene Meinung, die ägyptische Weisheit sei die älteste und ächteste, und was den Griechen von auswärtiger Weisheit zugekommen, sei nur aus dieser Quelle abzuleiten, als eine zu beschränkte und einseitige zurückzuweisen. „Es ist Zeit“, sagt Apollonius (VI. 11) zu den ägyptischen Weisen, oder den äthiopischen Gymnosophisten, „zu vernehmen, wie sehr mit Recht ich die indischen Weisen bewundert habe, wie mit Recht ich sie für weise und selig halte. Ich sah Männer, die auf der Erde wohnten und nicht auf der Erde, die ohne Mauer ummauert und ohne Habe im Besitze aller Habe waren (vgl. III. 15). Wenn ich in Räthseln spreche, so gestattet dieses die Weisheit des Pythagoras, denn dieser lehrte zu räthseln, indem er die Rede zur

Lehrerin des Schweigens machte. Auch Ihr selbst seid Jünger dieser Weisheit und Mitberather des Pythagoras gewesen, zu der Zeit, wo ihr den Lehren der Inder Beifall gabet, indem ihr selbst von Alters her Inder seid. Nachdem ihr aber aus Scham über die Veranlassung, die Euch durch den Zorn der Erde hieher geführt hat, lieber alles andere als Aethiopier, die von den Indern gekommen, habt scheinen wollen, habt Ihr alles in dieser Beziehung gethan. Daher habt Ihr Euch aller Bekleidung, die von dort stammt, entledigt, als ob Ihr damit Eure äthiopische Abkunft auszöget. Die Götter aber habt Ihr lieber nach der ägyptischen als nach Eurer Weise zu verehren beschlossen, und sprecht über die Inder auf eine nicht geeignete Weise, als ob das, was Euren Stammvätern zum Nachtheil gereicht, nicht auch Euch nachtheilig wäre. Und noch habt Ihr darin keine Veränderung gemacht, und Ihr handeltet so aus demselben Grunde, um dessentwillen Ihr Euch der Bekleidung entledigt habt. Auch heute habt Ihr hievon einen Beweis gegeben, tadelsüchtig und spottend, indem Ihr behauptet, dass die Inder nicht nach dem Guten strebten, sondern nach Staunen und Täuschung der Ohren und Augen. Ohne meine Weisheit zu kennen, zeigt Ihr Euch unempfindlich gegen die von ihr herrschende Meinung. Von mir will ich nicht sprechen; möge ich nur sein, wofür mich die Inder halten. Angriffe auf die Inder aber gestatte ich nicht. Wenn Ihr etwas von der Weisheit jenes himeräischen Mannes (des Stesichorus) habt, welcher anders als in einem frühern Liede von der Helena sang, und dieses seine Palinodie nannte (die er mit den Worten begann: Nicht wahr ist jene Rede), so ist es Zeit, Eure frühere Meinung von ihnen zu ändern, und eine bessere Sprache zu führen. Seid Ihr aber ohne Geschick für eine Palinodie, so müsst Ihr doch Männer schonen, welche die Götter ihrer Gaben würdigen und sich selbst nicht entwürdigt glauben durch das, was jene besitzen. — Ihr erscheint mir in Vergleichung mit der Weisheit der Inder, die göttlicher Art sind, wie die alten Weiber, die weiser sein wollen, als die

wirklichen Wahrsager *)." So bestimmt ist hier die Behauptung ausgesprochen, dass die ägyptischen oder äthiopischen Weisen aus Indien stammen, und die Verkennung dieses Ursprungs nur auf Irrthum beruhe. Auch mit der Veranlassung, die sie aus Indien nach Aethiopien geführt haben soll, macht uns Philostratus bekannt. „Es gab eine Zeit," lässt er den Inder Jarchas (III. 20) erzählen, „wo Aethiopier hier wohnten, ein indisches Geschlecht. Ein Aethiopien gab es noch nicht, sondern die Grenzen Aegyptens streckten sich bis über Meroe und die Wasserfälle hinaus; und wie es die Quellen des Nil in sich schloss, so endigte es mit dem Ausflusse desselben. Zu der Zeit nun, wo die Aethiopier hier als Unterthanen des Königs Ganges wohnten, nährte das Land sie reichlich, und die Götter sorgten für sie. Als sie aber diesen König getödtet hatten, galten sie den andern Indern nicht mehr für rein, und die Erde selbst duldete ihr Weilen nicht. Sie verdarb die Früchte, die sie säeten, bevor sie Aehren gewannen; die Geburten der Weiber liess sie nicht zur Reife kommen, und ihre Heerden nährte sie nur kümmerlich. Und wo sie eine Stadt gründeten, wich der Boden und senkte sich hinab. Wo sie hingingen, verfolgte sie die Gestalt des Ganges, und erfüllte ihre Versammlungen mit Schrecknissen; was auch nicht eher nachliess, als bis wir die Thäter und die, welche den Mord begangen hatten, der Erde opferten." So wenig wir diese Erzählung als treuen Bericht einer historischen Thatsache nehmen können, so unverkennbar trägt sie doch den Charakter

*) Man vgl. auch noch die Stelle VI. 16, wo Philostratus einen ägyptischen Jüngling dem Apollonius erzählen lässt: Sein Vater habe einst die Fahrt nach dem rothen Meer gemacht, indem er das Schiff führte, das die Aegypter zu den Indern zu schicken pflegen. Indem er nun mit den Indern am Meere verkehrte, habe er von den dortigen Weisen Nachrichten mitgebracht, die dem nahe kamen, was Apollonius gegen sie gesprochen habe, und er habe auch dieses von ihm gehört, dass die Inder die weisesten Menschen, die Aethiopier aber ihre Abkömmlinge wären, und, der angestammten Weisheit ergeben, mit ihren Blicken an der alten Heimath hängen.

einer ächt alterthümlichen Sage an sich. Von einem unreinen, der Erde verhassten Geschlecht ist auch sonst bisweilen in alten Sagen die Rede, die sich auf uralte, aus religiösem Anlass entstandene, Völkerzwiste zu beziehen scheinen. Ich erinnere hier nur an die ägyptischen Sagen über die Hyksos, die Josephus *Contra Ap. I. 14 f.* aus der Geschichte Manethos aufbewahrt hat. Vielleicht war dem Philostratus in der von ihm mitgetheilten Sage eine ähnliche der indischen Vorzeit angehörende Kunde zugekommen, die er zur Erklärung der Abkunft der Aethiopier aus Indien benützte.

Wenn uns aber auch die Betrachtung des philostratischen Werks an und für sich über die Beantwortung der Frage im Zweifel lassen mag, wie weit wir in demjenigen; was Philostratus über Indien meldet, entweder nur romanhafte Dichtung oder historische Wahrheit vorauszusetzen haben, so muss uns doch, wie es scheint, unsere jetzige Kunde Indiens eine ziemlich sichere Antwort auf diese Frage geben. Die Uebereinstimmung des Werkes mit dem anderswoher Beurkundeten, kann als die beste Widerlegung des Vorwurfs angesehen werden, welchen selbst noch einer der neuesten Schriftsteller über Indien wiederholt, „Philostratus habe alles, was er in seinem Leben des Apollonius von Indien vorbringt, aus ähnlichen Romanen compilirt, nach Art der Sophisten ausgeschmückt, und mit Ungereimtheiten erstickt“ *). Wie ungerecht dieser Vorwurf, wenigstens in solcher Allgemeinheit und Unbestimmtheit, ist, lässt sich, wie ich glaube, ohne grosse Mühe nachweisen, nur muss auch dabei an den Beurtheiler die Forderung, die bei einem Werke, das seinem Grundcharakter nach aus Wahrheit und Dichtung besteht, nie unbeachtet bleiben darf, gemacht werden, die dem Schriftsteller zur blossen Einkleidung dienende Form von der Sache selbst wohl zu unterscheiden. Die Schilderung, die uns Philostratus von den indischen Weisen gibt, erscheint allerdings, wie schon oben bemerkt

*) Bohlen, das alte Indien, Th. I. S. 118. Das treffliche Werk gibt selbst die besten Belege zur Milderung des obigen Urtheils.

wurde, als ein phantastisches, märchenhaftes Gemälde, gibt er uns aber nicht ebendadurch, wofern wir nur seine Darstellung als das zu nehmen wissen, wofür sie sich schon bei dem ersten Anblick gibt, die beste Veranschaulichung dessen, wofür die Indier ihre Brahmanen halten, wenn sie ihnen eine Würde beilegen, die selbst die Würde der Könige weit übertrifft, und sie als höhere übermenschliche Wesen verehren, die wie Götter unter dem Volke walten, sich durch die Kraft ihrer religiösen Meditation, gleichsam frei von den Banden der Körperwelt, in ätherische Regionen erheben, und eine dämonische Gewalt über die materielle Natur ausüben können *)? Halten wir diese Ansicht bei der philostratischen Darstellung fest, so können wir in ihr nur die mythisch-poetische Einkleidung eines Dogma's sehen, das der Schriftsteller mit historischer Treue dem religiösen Glauben der Indier entnommen hat. Dieselbe historische Treue des Schriftstellers lässt sich aber auch bei allem nachweisen, was er in Beziehung auf die Dogmen der indischen Religion und Philosophie, und über die dem Indier eigenthümliche religiöse Welt- und Lebens-Ansicht mittheilt. Dass die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, in Verbindung mit der Lehre von der Präexistenz und einer durch eine Reihe von Geburten hindurchgehenden Wanderung, in dem religiösen Glauben der Indier wirklich die grosse einflussreiche Bedeutung hatte, die sie auch nach Philostratus bei ihnen gehabt haben soll, und dass in dieser Lehre die den Indiern, wie den Pythagoreern, eigenthümliche Ansicht

*) Die Brahmanen sind, wie es schon das Gesetzbuch (Manu 1, 98. 4, 40. 9, 317) ausspricht, mächtige Götter auf Erden. Sie können daher, sagt Bohlen a. a. O. Th. II. S. 13, obwohl selbst unter dem weltlichen Gesetze, durch ihr Anathema, durch Opfer, Flüche und Segnungen die grössten Wunder in der Natur verrichten, und das jetzige Volk führt desshalb folgenden Syllogismus im Munde: die Welt kann ohne Götter nicht bestehen, die Götter lieben Gebete, diese werden gesprochen von Brahmanen, und so sind mir die Brahmanen Götter. — Der Stab, welchen nach Philostr. III. 15 die indischen Weisen tragen, ist auch nach Manu 2, 45 bei den Brahmanen das äussere Kennzeichen des Rangs.

von dem Körper als einem Kerker der Seele ihren Grund hatte, ist zu bekannt, als dass die Glaubwürdigkeit des Schriftstellers in diesem Punkte erst einer Rechtfertigung bedürfte. Aecht indisch ist ferner die Verehrung der Sonne als der höchsten Gottheit. Als höchste Gottheit gilt bei den Indiern, sagt Bohlen a. a. O. Th. I. S. 139, wie allenthalben, wo bereits der Sabäismus vorherrscht, die Sonne, deren Dienst in Indien niemals aufgehört: noch gegenwärtig empfängt sie, wie im Alterthum, bei dem Aufgange das Homaopfer, und eine eigene Secte, die der Sauras, verehrt einzig dieses Gestirn; es darf wie bei den Essenern, niemals die Blösse eines Menschen sehen, und was die Pythagoreer streng untersagten, gilt auch im Ramayana als Lästerung, nämlich gegen die Sonne sein Wasser zu lassen. Als mythische Gottheit und erste Person der nachmaligen Trias führt die Sonne den Namen Brahman (der Leuchtende). Die drei Tageszeiten, die wir bei Philostratus als die nach indischer Sitte der Verehrung der Sonne vorzugsweise bestimmten angegeben finden (s. oben S. 57), bei Tagesanbruch, um Mittag, und nach Sonnenuntergang, sollen noch jetzt ebenso in Indien gewöhnlich sein. Die Sonnenanbeter (Sauras), bemerkt Hammer in den Wiener Jahrb. Bd. LI. S. 22 in der Relation aus Wilsons Abhandlung über die Religions-Secten der Hindus As. Res. Bd. XVI, beten die Sonne beim Aufgang, Mittag oder Untergang an, die aufgehende als das Symbol der schaffenden Kraft (Brahma), die mittägige als das Symbol der zerstörenden und wiedererzeugenden Kraft (Iswara oder Siwa) *), die untergehende als Symbol der erhaltenden Kraft (Wischnu). Die, welche die Sonne zu allen diesen Zeiten anbeten, sind die Bekenner der Trimurti oder indischen Dreifaltigkeit. Eine fünfte Classe der Sauras betet in der Sonne blos die in die Sinne fallende Gestalt

*) Ebenso singen die Inder bei Philostratus III. 14 dem Feuer, das sie als heilig verehren, und von welchem sie behaupten, dass es unmittelbar aus der Sonne komme (das sie demnach wie die Siwaiten als Grundprincip verehrten), Tag für Tag den Hymnus zur Mittagszeit.

derselben, eine sechste dieselbe blos als Sinnbild einer höheren, geistigen, die Seele und das Gemüth erleuchtenden Sonne an. Dass auch diese letztere Ansicht der indisch-pythagoreischen Verehrung der Sonne nicht fremd ist, lässt sich nicht wohl bezweifeln. Die, wie VIII. 6, 7 ausdrücklich gesagt wird, von den Indiern stammende Lehre, dass die Welt von der Gottheit geschaffen ist und von der Gottheit regiert wird, liegt der indischen Religionslehre, wie sie uns aus den heiligen Schriften der Indier selbst bekannt ist, sehr wesentlich zu Grunde *), und die eben darauf sich beziehende Vergleichung der Welt mit einem Schiff (s. oben S. 59) trägt ganz das Gepräge indischer Weltanschauung an sich. In den Vedas wird ausdrücklich von der Gottheit gesagt, sie lenke die Welt, wie der Steuermann das Schiff **), und die mystische Opferschale (*argha* oder *arya*, das Verehrungswürdige), die in der Figur eines Lotus, eines Schiffes, oder der Erde, die Yoni der Bhavani vorstellt, bezeichnet dieselbe Idee symbolisch. Der Inder dachte sich jedes Meer als eine Yoni, und die ganze Erde desshalb in der Gestalt eines Lotus, dessen Linga der Meru, oder als Schiff, dessen Mast und Phallus ebenfalls der Meru ist; Ṣiva leitet dasselbe, und heisst daher *Arghanatha*, Herr der Argha. Bohlen a. a. O. Th. I. S. 209, 273. Es ist dieselbe

*) B. III. c. 35 wird das enge Verhältniss der Gottheit zur Welt ganz im Geiste des indischen Polytheismus so bezeichnet: die Inder stimmen mit dem Dichter zusammen, wenn sie sagen, dass viele Götter im Himmel seien, viele im Meere, viele in den Quellen und Gewässern, viele auch auf der Erde und selbst unter der Erde einige. Es ist diess die poetisch-polytheistische Bezeichnung des indischen Naturpantheismus, über welchen sich Onesikritus bei Strabo XV, 5 in der Sprache der Philosophie so ausdrückt: *ὁ διοικῶν τὸν κόσμον θεὸς δι' ὅλου διαπεφοίτηκεν αὐτοῦ.* Das ist, wie in den Vedas gesagt wird, der eingekörperte Geist mit tausend Köpfen, tausend Augen, tausend Füssen, der in der menschlichen Brust steht, während er die ganze Erde durchdringt. Dieses Wesen ist das Weltall: er ist der vortrefflichste eingekörperte Geist, die Elemente des Weltalls sind Theile von ihm. Hammer Wien. Jahrb. Bd. II. S. 305.

**) S. die Stelle in *Carey Sanscrit Grammar* S. 893. Bohlen a. a. O. Thl. II. S. 44.

symbolisch ausgedrückte Idee, die uns auch in dem ägyptischen Cultus in den Prozessionen der Priester, die ein heiliges Schiff (ein *navigium auratum* Curtius IV. 7) mit dem Götterbild tragen, und bei den Griechen in dem melodischen, von den vornehmsten Heroen und namentlich von Herakles, dem Sonnenschiffer (Plut. *De Is. et Os. c. 41),* bestiegenen und gelenkten, die ganze Welt umfahrenden Argoschiff begegnet*). Nicht minder kann uns die dem Jarchas III. 34 beigelegte Ansicht von der mannweiblichen Natur der Welt, und die eben daselbst ausgesprochene Fünfzahl der Elemente einen Beweis davon geben, dass der Schriftsteller mit Indien und indischer Religion und Philosophie nicht so unbekannt war, wie man häufig meint. Auf die Idee der mannweiblichen Natur der Welt beziehen sich schon die bekannten indischen Symbole des Linga und der Yoni, durch welche die Dualität der Kräfte der Natur, der sowohl selbstthätig schaffenden als receptiven, versinnlicht werden sollte, es ist aber in der Reihe der Secten des Sivaismus neben den Saktas, welche das Universum in der Göttin Bhavani (*φύσις*) oder Prakriti, Natur, personificirten, und daher das weibliche Symbol, Yoni, in der Gestalt eines Herzens gebildet, sich aneigneten, und den ihnen entgegenstehenden Lingi, welche das männliche Emblem △, das zugleich den Linga und das Feuer des Siva bezeichnet, sich erwählten, noch besonders von einer dritten Partei die Rede, die die Einigkeit Gottes mit der Materie durch die Behauptung festhalten wollte, die Verbindung beider Principien, der

---

*) Wie der indische Siva Herr der Argha ist, so wurde auch der ägyptische Osiris als Führer des Argoschiffes gedacht nach Plut. *De Is. et Os. c.* 22: *ἔτι δὲ καὶ στρατηγὸν ὀνομάζουσιν Ὄσιριν καὶ κυβερνήτην Κάνωβον, οὗ φασιν ἐπώνυμον γεγονέναι τὸν ἀστέρα· καὶ τὸ πλοῖον, ὃ καλοῦσιν Ἕλληνες Ἀργὼ τῆς Ὀσίριδος νεὼς εἴδωλον ἐπὶ τιμῇ κατηστερισμένον, οὐ μακρὰν φέρεσθαι τοῦ Ὠρίωνος καὶ τοῦ Κυνὸς, ὧν τὸ μὲν Ὥρου, τὸ δὲ Ἴσιδος ἱερὸν Αἰγύπτιοι νομίζουσιν.* Was kann in Aegypten, wo man sich überhaupt die Götter schiffend vorzustellen gewohnt war, unter dem Schiff des Osiris anders gedacht worden sein, als die Welt?

activen und passiven Produktionskraft, sei so innig, dass sie nur Ein Wesen ausmachten, weshalb sie den Sivas als Ardhanari, als Mannweib, bildeten*). Bohlen a. a. O. S. 150. Die Fünfzahl der Elemente scheint III. 34 absichtlich der gewöhnlichen Vierzahl der indischen [als indische?] Lehre entgegen gesetzt zu werden. Auf die Frage des Apollonius: woraus sie glaubten, dass die Welt bestände? antworteten sie, aus Elementen, und als Apollonius weiter fragte: aus vieren? erwiederte Jarchas: nicht aus vieren, sondern aus fünfen. Das fünfte nämlich ausser dem Wasser, der Luft, der Erde und dem Feuer sei der Aether, den man für den Urquell der Götter zu halten habe. Eben diess ist aber nach Aeltern und Neuern von den Indiern allgemein angenommen. Schon Onesikritus, der Begleiter Alexanders des Grossen, wusste nach Strabo (XV. 5 [XV. 1, 59. S. 713]), dass die indischen Brahmanen den vier Elementen noch ein fünftes beigesellen. *Ἀρχαὶ*, sagt Strabo a. a. O. nach Onesikritus [Megasthenes], *τῶν μὲν συμπάντων ἕτεραι, τῆς δὲ κοσμοποιΐας τὸ ὕδωρ· πρὸς δὲ τοῖς τέτταρσι στοιχείοις πέμπτη τίς ἐστι φύσις, ἐξ ἧς ὁ οὐρανὸς καὶ τὰ ἄστρα.* Nach den neuern Untersuchungen hängt die Fünfzahl der Elemente mit der der indischen Philosophie eigenthümlichen Ansicht zusammen, die Natur als das

*) Die Idee der mannweiblichen Natur liegt dem ganzen Geschlechtsdualismus der alten Religion zu Grunde. Nicht selten wird aber auch besonders auf die ursprüngliche Einheit des männlichen und weiblichen Princips, der activen und passiven Zeugungskraft der Natur, hingewiesen, wie z. B. in dem ägyptischen Mythus Plut. *De Is. et Os. c. 12*: *Ἶσιν καὶ Ὄσιριν ἐρῶντας ἀλλήλων, καὶ πρινὴ γενέσθαι, κατὰ γαστρὸς ὑπὸ σκότῳ συνεῖναι.* Von den Orphikern wurde der uranfängliche Gott *ἀῤῥενόθηλυς* mannweiblich, und *διφυής*, von doppelter Natur, genannt, weil er alle denkbaren Eigenschaften und Kräfte in sich vereinigend, noch insbesondere die Eigenthümlichkeiten beider Geschlechter in sich begreifen muss, um aus sich, ohne Ehe mit einem andern Wesen, alles hervorbringen zu können. Creuzer Symb. und Myth. Th. III. S. 300. In den orphischen Hymnen X. wird die *φύσις* angerufen: *πάντων μὲν σὺ πατήρ, μήτηρ, τροφὸς ἠδὲ τιθηνός* v. 18. Vgl. ferner Bohlen a. a. O. S. 150 und die Stelle aus den Vedas bei Bopp Conj. Syst. S. 285, nach welcher das Urwesen Mann und Weib wird in Wechsel-Umarmung.

Product des sich selbst objectivirenden Geistes zu betrachten. Vermöge dieser Ansicht entsprechen den fünf Sinnenorganen, durch welche sich der Geist nach aussen äussert, ebenso viele substanzielle Elemente*).

---

*) Man vergl. hierüber Othmar Frank Viasa I. Bd. H. 2 1830. S. 116 f.: „Mittelst Umwandlung der aus *Akankara*, dem Selbstsetzungsprincip oder Besondernden, entsprungenen fünf substanziellen Momente *Tanmatrani*, entstehen die fünf mächtigen substanziellen Elemente, *Mahabhutani*, und durch Umwandlung von *Akankara* die fünf substanziellen Organe, *Pantshaendrijani*. Durch solche Verleiblichung gehen die substanziellen fünf Elemente und Organe in den Leib des mit der Natur verbundenen Brahma, oder der höchsten geistigen Substanz ein, d. h. sie entstehen daraus (nämlich aus dem Leibe des durch *Akankara*, welcher der Geist der *Tanmatrani*, substanziellen Momente, ist, herausgesetzten Brahma), indem die substanziellen Elemente aus jenen Momenten hervorgehen. Das Eingehen jener in den Leib ist ihr Entstehen aus diesen Momenten. Der Geist hebt aber die äusseren Elemente wieder in den organischen auf. Mit der Heraussetzung in diese substanzielle Sphäre geschieht die Hineinwendung, das Objectiviren ist selbst ein Subjectiviren, die Materialisirung ist Vergeistigung. Indem die substanziellen Elemente aus den Weltpotenzen *Tanmatrani* entstehen, werden vom Selbstsetzenden durch Verleiblichung auch die Organe hervorgebracht. Die leibliche Differenzirung der Organe geschieht der Absonderung der Elemente gemäss. Die drei ersten der fünf auf diese Weise hervorgehenden Elemente und Organe entsprechen den drei Gunen oder Qualitäten, nämlich dem *Tamas* der Aether, das Gehör, dem *Radshas* die Luft (*Vaju*), das äussere Gefühl, dem *Sattvan* das Licht, Gesicht. Die letzte Besonderung (nämlich *Tamas*) wird weiter durch Auflösungen sich individualisirend gedacht in Wasser, Geschmack, und Erde (Erdenfeuer), Geruch. So geht das drei in fünf, indem das Gehör mehr der Objectivität, das Gesicht mehr der Subjectivität, und in der Mitte das Gefühl der sich individualisirenden Beziehung, d. i. dem bestimmten Verhältniss des Subjectiven und Objectiven entspricht.“ Unmöglich kann aber hier das der untersten Qualität *Tamas*, der Finsterniss, Entsprechende richtig durch den Aether bezeichnet sein. Es kann vielmehr nur der den ausgedehnten Raum, welchen sonst die Indier als das Correlate des Gehörs betrachten, erfüllende unterste Luftkreis sein. Viasa I. 1. S. 50 giebt Othmar Frank selbst die Ordnung, in welcher die Elemente nach indischer Lehre entwickelt gedacht werden, auf folgende Weise an: Aether, Luft, Feuer, Wasser, Erde. Der Aether, der im Raume allgemein verbreitet ist, wird noch über die vier Elemente als der höchste und reinste gesetzt. In jedem Falle entspricht

Da Apollonius als strenger Pythagoreer, wie er von Philostratus geschildert wird, dieselben Grundsätze einer reineren Lebensweise befolgte, die dem Pythagoras zugeschrieben werden, und gerade in dieser Hinsicht vorzüglich ein Schüler und Nachahmer der indischen Weisen gewesen sein sollte, so muss sich unsere Untersuchung über die historische Grundlage dessen, was Philostratus über Indien und die Lehren und Grundsätze der indischen Weisen meldet, besonders auch auf

---

in jener Aufzählung das Licht dem Aether, welchen der Inder bei Philostratus III. 34 den Urquell der Götter nennt. Es ist der Licht- und Feuer-Aether, der zugleich jenes Feuer in sich begreift, das die Indier nach III. 14 heilig verehrten und von welchem sie behaupteten, dass es unmittelbar aus den Strahlen der Sonne komme. In dem Aether sahen auch schon die Stoiker das reinste, dem Wesen der Gottheit verwandteste Element. *Zenoni et reliquis fere Stoicis aether videtur summus Deus, mente praeditus*, sagt Cicero *Acad. quaest. II. 41.* Man vergl. auch *De nat. D. II. 25*, wo nach Ennius das *sublime candens*, und nach Euripides das *sublime fusum*, oder der *immoderatus aether*, der *summus divûm*, Jupiter genannt wird. Ich erinnere hier zugleich an die Fünfzahl der manichäischen Elemente (das Manich. Rel. Syst. S. 22. 52), worin Manes ohne Zweifel ebenfalls wie in anderem der indischen Lehre folgte. Dem reinsten Element des Lichtreichs entspricht bei Manes als relativ reinstes Element des Reichs der Finsterniss der Rauch. Der Rauch ist der dämonische Gegensatz gegen den Lichtäther, desswegen lässt der Verfasser der clementinischen Homilien l. 18, als die Welt durch Irrthum, Unglauben, Unzucht und Uebel aller Art sich verschlimmerte, das Haus dieser Welt gleichsam mit Rauch erfüllt werden, so dass die darin Befindlichen die Wahrheit nicht mehr sehen konnten, bis auf das allgemeine Rufen um Hülfe einer von ihnen (der wahre Prophet) sich entschloss, die Thüre zu öffnen, damit der Rauch hinaus und das Sonnenlicht herein käme. Nach Diodor 1, 11 haben auch die Aegyptier fünf Elemente angenommen: den Aether (πνεῦμα, die Aegyptier bezeichneten ihn, wie Diodor l. 12 bemerkt, mit einem Namen, der im Aegyptischen soviel heisst als Zeus im Griechischen, und hielten ihn für das Prinzip des Lebens), das Feuer, die Erde, das Wasser und die Luft, wobei noch bemerkenswerth ist, dass sie auf ähnliche Weise, wie die Indier, die Elemente mit den Organen des menschlichen Leibes parallelisirten: aus ihnen bestehe der ganze Weltkörper auf ähnliche Weise, wie man Kopf, Hände und Füsse und die übrigen Glieder Theile des Menschen nenne.

diese Frage beziehen. Aber auch in dieser Beziehung kann unsere jetzige Kunde des alten Indiens nur die Wahrheit des historischen Standpunkts anerkennen, auf welchen sich unser Schriftsteller in seinem Werke gestellt hat. Die für den Pythagoreismus charakteristischen Gebote, Kleidung von thierischen Stoffen zu verschmähen, und sich von jeder Nahrung und Opferung beseelter Wesen rein zu erhalten (I. 1), waren ebenso charakteristisch indische Sitte. Im Buddhaismus war, Thiere zu tödten, und sie zu irgend etwas, wozu Tödtung nothwendig war, zu benützen, durchaus auf's strengste verboten. Aber auch bei den Brahmanen, an welche wir bei den Weisen des Philostratus zu denken haben, scheint dasselbe Gesetz ursprünglich gewesen, obgleich schon frühe gemildert worden zu sein. Porphyrius sagt von den indischen Gymnosophisten überhaupt, und namentlich den Brahmanen *De abstin. ab esu anim. IV. 17* ganz allgemein: etwas anderes ausser Reis und Baumfrüchte zu geniessen, oder überhaupt eine Nahrung von beseelten Wesen zu berühren, wird von ihnen für die grösste Unreinheit und Gottlosigkeit gehalten. Dies gilt bei ihnen als religiöses Gesetz. Ebenso essen nach Klemens von Alexandrien *Strom. III. 3* die Brahmanen nichts Lebendiges und trinken keinen Wein. In den Schriften der Indier selbst begegnen uns da und dort Stellen, aus welchen noch die Strenge des ursprünglichen Gesetzes zu ersehen ist, wie z. B. eine Stelle des Mahabharata den Genuss des Fleisches auf's höchste verabscheut (Bohlen a. a. O. Th. II. S. 162). Gewöhnlich aber finden wir in den Religionsschriften der Inder jenes alte Religionsgesetz bereits durch die Mildernngen und Modificationen beschränkt, die in der Folge zur herrschenden gesetzlichen Sitte geworden sind. Schon Megasthenes bei Strabo XV. 5 lässt zwar die Brahmanen, so lange sie, von der übrigen Gesellschaft abgesondert, sich ganz nur den Pflichten ihres Standes widmen, in strenger Enthaltsamkeit leben (*λιτῶς ζῶντας ἐν στιβάσι καὶ δοραῖς, ἀπεχομένους ἐμψύχων καὶ ἀφροδισίων*), wenn aber einer sieben und dreissig Jahre auf diese Weise gelebt habe, kehre er in sein Eigenthum zurück und lebe

freier, *προσφερόμενον σάρκας τῶν μὴ πρὸς τὴν χρείαν συνεργῶν ζώων, δριμέων καὶ ἀρτυτῶν ἀπεχόμενον.* Im Gesetzbuche Manu's selbst (5, 27. 30) wird der Genuss des Fleisches für eine Todsünde nur in dem Falle erklärt, wenn man nicht zugleich davon opfere, im übrigen aber würde auch derjenige, welcher täglich Fleisch nach dem Gesetze geniesse, d. h. vom Priester geweihtes, keine Sünde begehen. So geschah es nun, dass es auch in Indien gewöhnlich wurde, Thiere zu schlachten, und selbst die Brahmanen tragen kein Bedenken, geweihtes Opferfleisch zu essen. Sicher aber kann, wenn wir den engen Zusammenhang des Gebotes, die Thiere zu schonen, mit der in der indischen Denkweise so tief wurzelnden alterthümlichen Idee der Heiligkeit und Unverletzlichkeit des Naturlebens bedenken, die in Ansehung des Gebrauches der Thiere herrschende Sitte nur als eine in der Folge eingeführte, durch das Bedürfniss des täglichen Lebens gebotene Milderung und Beschränkung der ursprünglichen Strenge des Gesetzes angesehen werden, und das Vermittelnde, das Eine mit dem Andern Ausgleichende, kann nur die Idee und Ceremonie des Opfers gewesen sein, sofern die Tödtung der Thiere erst durch das Opfer als einen religiösen Act die Legitimation und Sanction der Religion erhielt, wie ich diess schon an einem andern Orte (Manich. Rel. Syst. S. 446) zu erklären versucht habe. Ebendesswegen konnte auch in der Folge das ursprünglich in seiner vollen Strenge geltende Gesetz nie ganz in Vergessenheit kommen, und alle Entsagenden und nach einer höhern Stufe der Heiligkeit Strebenden hielten es für ihre Pflicht, sich des Genusses des Fleisches der Thiere zu enthalten. Auch darüber kann kein Zweifel sein, dass die priesterliche Reinheit in Indien seit alter Zeit jede Kleidung aus thierischen Stoffen verabscheute. Bohlen a. a. O. Th. II. S. 269.

Können wir in dem bisher Erörterten dem historischen Standpunkte, auf welchen sich unser Schriftsteller stellte, die gebührende Anerkennung nicht versagen, so können wir ihn auch nicht wohl über die Ansicht in Anspruch nehmen, wel-

cher er über den Einfluss der indischen Religion und Philosophie auf die Hauptvölker der alten Welt gefolgt ist. Es ist in der That eine der merkwürdigsten Erscheinungen der alten Religionsgeschichte, dem roheren, in einer materiellen Versinnlichung des Göttlichen und in einem blutigen Opfercultus sich gefallenden, Polytheismus der alten Völker eine reinere Lehre zur Seite gehen zu sehen, die sich in ihren wesentlichen Elementen an die dem Indier seit der ältesten Zeit eigenthümliche Denkweise auf's innigste anschliesst, und gemäss den in der alten Welt bestehenden Völkerverhältnissen nur von Indien ausgegangen sein kann. Sie charakterisirt sich überall, wo wir sie finden, hauptsächlich theils durch die sehr klar und bestimmt ausgesprochene Idee eines dem Menschen seiner Natur nach zukommenden höheren Seins, das rückwärts und vorwärts über die enge Sphäre des zeitlichen Lebens weit hinausgehend dem Menschen das lebendigste Bewusstsein seiner nahen Verwandtschaft mit der Gottheit gibt, theils durch die Grundsätze einer Lebensweise, deren höchste Aufgabe es ist, den Menschen von dem Materiellen und Sinnlichen abzuziehen, ihn zur ungetrübten Reinheit und Klarheit des geistigen Lebens zu erheben, und eben dadurch zugleich seine Harmonie mit dem allgemeinen Naturleben herzustellen. Die alten Priester-Institute Mediens, Babyloniens und Aegyptens sind jenen reineren Ideen und Lehren nie so sehr entfremdet worden, dass sie nicht immer noch selbst aus der so vielfach modificirten Gestaltung der Religionen dieser Länder hervorleuchteten. Zu dem in dieser Beziehung charakteristischen Dogma von der Metempsychose bekannten sich überall wenigstens die höheren Classen der Priestergesellschaften, und was Aegypten insbesondere betrifft, so hatte ja, wie längst anerkannt ist, die ganze Lebensweise des ägyptischen Priesters die grösste Aehnlichkeit mit der des Brahmanen, und selbst der in alle Verhältnisse des Aegyptiers so tief eingreifende Thiercultus hatte neben andern Ursachen hauptsächlich auch das alte Gebot der Schonung des Thierlebens (das ἀπέχεσθαι ἐμψύχων, als Mittel der Reinheit des Sinnes und Lebens, und

als Bedingung, den Menschen in das rechte Verhältniss zum allgemeinen Naturleben zu setzen) zu seiner Grundlage*). In Griechenland war dieselbe reinere Lebensweise schon seit alter Zeit unter dem Namen der orphischen bekannt geworden, bis in der historischen Zeit Pythagoras, der grosse Vermittler des Orients und Occidents, die Grundsätze derselben mit seiner den Religionssystemen des Orients so nahe verwandten Philosophie in eine sehr enge Verbindung setzte**). Verfolgen wir die Verbreitung jener Ideen- und Grundsätze weiter, so stellen sich uns als weitere Glieder einer die bedeutendsten Völker des Alterthums umfassenden Reihe die beiden merkwürdigen Secten der ägyptischen Therapeuten und der jüdischen Essener dar, die für den Zweck, für welchen sie hier zu erwähnen sind, desswegen eine um so grössere historische Wichtigkeit haben, weil sich an ihnen nachweisen lässt, wie jene theosophisch-mystisch-ascetische Richtung, die wir als die reinste Vergeistigung des Heidenthums vom griechischen Standpunkt mit dem allgemeinen Namen des Pythagoreismus bezeichnen können, auch in das Judenthum hinübergriff, und von diesem aus selbst mit dem Christenthum in eine gewisse äussere historische Berührung kam. Welche auffallende Aehnlichkeit hatte der eigenthümliche Verein der Essener mit dem Institute des pythagorischen Bundes und den Grundsätzen und Einrichtungen desselben, wie er sich besonders durch den Grund-

*) Die Schrift des Porphyrius *De abstinentia ab esu animalium* enthält hierüber viel merkwürdiges. Man vergl. bes. IV. 6 f. 16. Von den ägyptischen Priestern sagt Porphyrius, hierin dem Stoiker Chäremon, der über die ägyptischen Priester geschrieben hatte, folgend IV. 7: *ἰχθύων ἀπείχοντο πάντων καὶ τετραπόδων, ὅσα μώνυχα ἢ πολυσχιδῆ, ἢ μὴ κερασφόρα, πτηνῶν δὲ, ὅσα σαρκόφαγα* (vergl. III. Mos. 11, 1 f.), *πολλοὶ δὲ καθάπαξ τῶν ἐμψύχων, καὶ ἔν γε ταῖς ἁγνείαις ἅπαντες ὁπότε μηδ' ὠὸν προσίεντο.* Ueber die thierische Stoffe verschmähende Kleidung der ägyptischen Priester vergl. man Herod. II. 81. Plut. *De Is. et Os. c. 4.*

**) Ueber den Zusammenhang der pythagoreischen Lehre mit der orphischen s. Jambl. *De vita pyth. c. 28* und über den Zusammenhang beider mit Aegypten Herodot II. 81.

satz der Gütergemeinschaft, die Unterscheidung verschiedener Classen, die Abgeschlossenheit des ganzen Vereins, das strenge Gebot des Stillschweigens und anderes dieser Art charakterisirte? Wie nahe schlossen sich sowohl die Essener als die Therapeuten durch die hohe Bedeutung, die bei ihnen das Dogma von der Unsterblichkeit der Seele hatte, in der Verehrung der Sonne, in welcher sie das reinste Bild des Lichtwesens der Gottheit erblickten, und welcher sie sich jeden Morgen mit dem Gebet zuwandten, dass ihnen nicht der gewöhnliche Lichtglanz der sichtbaren Sonne, sondern ein höherer, der helle Schein der innern Sonne (*εὐημερίαν αἰτούμενοι τὴν ὄντως εὐημερίαν* Philo Mang. II. S. 485), Wahrheit und Schärfe des geistigen Auges, zu Theil werden möge, in ihrer Ansicht von der göttlichen Vorherbestimmung, ihrer Heilighaltung der auch den Pythagoreern heiligen Siebenzahl, ihren täglichen Reinigungsgebräuchen, insbesondere aber durch die Verwerfung aller blutigen Opfer (die bei ihnen eine offene Lossagung vom mosaischen Tempelcultus wurde) an den Pythagoreismus an*)? Wie aber auf diese Weise die Essener zwischen Heidenthum und Juden-

*) Man vergl. über die Therapeuten und Essener A. Gfrörer: Philo und die alexandrinische Theosophie Th. II. Stuttg. 1831. S. 280 und über den Zusammenhang der Essener mit dem Pythagoreismus Creuzer Symb. und Myth. Th. IV. 407 f. Nach Creuzers Ansicht ist nichts wahrscheinlicher, als dass diese jüdische Religonsgesellschaft eine Folge des babylonischen Exils und der dadurch gegründeten Bekanntschaft mit oberasiatischen Religionsideen war. Man könnte sich für diese, freilich wegen des nahen Verhältnisses der Essener zu den Therapeuten noch immer problematische, Behauptung auf die Berührung berufen, in welcher die Essener wenigstens in einigen Punkten mit den Samaritanern stunden. In Ansehung des Verhältnisses der Essener zum Pythagoreismus erinnere ich ausser dem Obigen nur noch an folgende Züge: Die Uebereinstimmung der Namen der Essener und Therapeuten (Aerzte im geistigen Sinn) mit dem pythagoreischen Begriff der *ἰατρικὴ*, die Liebe zum Symbolischen, die heilige Scheu vor dem Eide, den Gebrauch der weissen Kleider (*ἐσθῆτι ἐχρῆτο λευκῇ καὶ καθαρᾷ*, sagt Jamblichus *De vita pyth. c.* 28 S. 312 von Pythagoras). [Weitere Untersuchungen über diesen Gegenstand finden sich in meiner Philosophie der Griechen III, b, 234 ff. 2. Aufl. und den dort angeführten Schriften. D. H.]

thum vermittelnd stehen, so leiten sie uns auf demselben Wege auch in das Christenthum hinüber. Jene merkwürdige Secte, auf die sich die clementinischen Homilien beziehen, erscheint zwar als eine christliche Secte, steht aber zugleich mit den alten Essenern in einem so unverkennbar nahen Zusammenhang, dass wir in der eigenthümlichen Erscheinung, die uns die genannte Schrift auf dem Religionsgebiete der ersten christlichen Jahrhunderte zeigt, nur eine neue durch das Christenthum modificirte Form des Essäismus sehen können. Desswegen stellt sich uns auch hier wieder alles dar, was sonst zum Wesen des Pythagoreismus gehört, und je genauer die Kenntniss ist, die wir aus jener Schrift von der Secte, die sie schildert, erhalten, desto mehr fällt uns auch das pythagoreische Gepräge, das sie vermöge ihres Zusammenhangs mit dem Essäismus an sich trägt, in die Augen. Ich deute hier nur einige Hauptpunkte kurz an:

1) Als Lichtwesen wird auch hier die Gottheit dargestellt, als das glänzendste Licht, in Vergleichung mit welchem das Licht der Sonne nur Finsterniss ist (*λαμπρότερος ὢν τὸ σῶμα, καὶ παντὸς φωτὸς στιλπνότερος, ὡς πρὸς σύγκρισιν αὐτοῦ τὸ ἡλίου φῶς λογισθῆναι σκότος Hom. XVII. 7)*, zugleich wird aber das Wesen der Gottheit ächt pythagoreisch mit dem Weltall und der Weltseele identificirt. Was Jamblichus *De vita pyth. c. 28* von Pythagoras sagt, er habe nach orphischer Weise behauptet, die Götter seien nicht an unsere menschliche Gestalt gebunden, sondern nur an die göttlichen Sitze, als Wesen, die alles umfassen und für alles sorgen, und eine dem All gleiche Natur und Gestalt haben, stimmt ganz mit der Ansicht des Verfassers von dem Wesen der Gottheit zusammen, wenn er *Hom. XVII. 9* den Einen wahren Gott als das Wesen beschreibt, das in der vollkommensten Gestalt dem All vorsteht, als das Herz (*καρδία*) des Alls nach zwei Richtungen, nach oben und unten, und von sich als dem Centrum die unkörperliche Lebenskraft ausströmen lässt, [in] alles, was ist, die Gestirne, und die Regionen des Himmels, der Luft, des Wassers, der Erde und des Feuers, ein nach Höhe, Tiefe und

Breite dreifach unermessliches, und in allen diesen Richtungen seine lebenschaffende und vernünftige Natur ausdehnendes Wesen. „Dies von ihm nach allen Seiten ausströmende Unendliche muss nothwendig zum Herzen haben den, der wahrhaft in seiner Gestalt über Alles erhaben ist, welcher, wo er auch sei, immer in dem Centrum des Unendlichen ist und die Grenze des Alls ist. Von ihm gehen sechs Dimensionen in's Unendliche aus, in die Höhe und Tiefe, zur Rechten und Linken, nach vornen und hinten: auf diese hinblickend als auf eine nach allen Seiten hin gleiche Zahl vollendet er in sechs Zeiträumen die Welt, indem er selbst Ruhepunkt alles Daseins ist, und in der zukünftigen unendlichen Zeit sein Bild hat, er Anfang und Ende von allem. Denn zu ihm gehen die sechs unendlichen Richtungen zurück, und von ihm nimmt alles seine Ausdehnung in's Unendliche. Das ist das Geheimniss der Siebenzahl. Denn er ist der Ruhepunkt von allem, und wer im Kleinen seine Grösse nachahmt, den lässt er in sich zur Ruhe gelangen. Er ist begreifbar und unbegreifbar, nahe und ferne, da und dort, als der Eine. Von ihm haben durch die Wesengemeinschaft mit dem nach allen Richtungen hin unendlichen Geist die Seelen das Leben, und wenn sie sich vom Körper trennen und die Sehnsucht nach ihm ihnen inwohnt, werden sie hingetragen in seinen Schoos; den Dünsten der Berge gleich, die im Winter von den Strahlen der Sonne angezogen werden*), werden sie unsterblich zu ihm getragen." Obgleich hier zum Theil schon jüdische Vorstellungen miteinfliessen, so ist doch die Vorstellung von der Gottheit als der *καρδία* und dem *κέντρον* des Alls, von welchem aus sie alles durchdringt, charakteristisch genug. Ebenso war nach der Lehre der Pythagoreer in der Mitte des Alls das sogenannte Centralfeuer (*πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον*), welches von Natur das

*) Dasselbe Bild im Ramayana:
Es schwinden unsere Tage hin, und aller Wesen Lebenshauch
Ist wie ein Dunst zur Sommerzeit, den aufwärts zieht der Sonnenstrahl. Bohlen Th. I. S. 168.

Erste ist, die *Ἑστία* oder die *Ἑστία τοῦ παντὸς*, der Heerd des Alls, das Haus oder die Wache des Zeus, die Mutter der Götter, der Altar, die Zusammenhaltung und das Maass der Natur (*συνοχὴ καὶ μέτρον φύσεως*) von ihnen genannt, als die Einheit, in welcher die Welt ihren Halt hat, und welche zugleich als die Einheit Allem das Maass und die Begrenzung giebt. Wenn auch dieses Feuer im Mittelpunkte nach den Pythagoreern nicht Gott oder die Weltseele war, sondern nur der Sitz und Thron Gottes und zugleich das Herz des Weltalls, von welchem aus die Seele durch den ganzen Leib ausgedehnt ist, so war doch eben diese das All von der Hestia aus zusammenhaltende, durch den Kosmos hindurchgehende und die Welt auch äusserlich umfassende Weltseele Gott, er, wie Philolaus sich ausdrückte, *ὁ ἁγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων θεὸς εἷς ἀεὶ ἐών, μόνιμος, ἀκίνατος, αὐτὸς αὐτῷ ὁμοῖος, ἅτερος τῶν ἄλλων**).

2) Die dualistische Weltansicht, die in dem Systeme des Verfassers der Clementinen eine sehr wichtige, tiefeingreifende Bedeutung hat, kommt in ihren Elementen ganz auf den Gegensatz der pythagoreischen Principien zurück. Zuerst war, wie die Clementinen *Hom. III. 33* lehren, die einfache Substanz aller Dinge in Gott. So lange sie noch in ihm selbst sich befand, spaltete er sich vierfach in die Gestalten des

*) Vgl. A. Böckh: Philolaos des Pythagoreers Lehren, nebst den Bruchstücken seines Werkes. Berlin 1819. S. 95 f. 151. Wie die Pythagoreer das Eine (*τὸ ἕν*) das als der der höchsten Einheit verwandtere Urgrund in dem Mittelpunkte des Weltalls, als dem Sitze des Göttlichen, seine überwiegende Wirksamkeit hat, die Grenze (*πέρας*) nannten, und im Gegensatze des Centralen das Peripherische, den entgegengesetzten Urgrund, das Unbegrenzte (*ἄπειρον*), so ist auch nach dem Verfasser der Clementinen Gott *ἐν ἀπείρῳ μέσος τοῦ παντὸς ὑπάρχων ὅρος*, und *τοῦ ἄνω τε καὶ κάτω δὶς ὑπάρχων καρδία*, wie auch die Pythagoreer in Beziehung auf den Mittelpunkt des Alls von einem Obern und Untern sprachen. Böckh a. a. O. S. 91 f. Das Verhältniss Gottes zur Welt bezeichnete Philolaos durch den Satz: *ὥσπερ ἐν φρουρᾷ πάντα ὑπὸ θεοῦ περιειλῆφθαι*. (Böckh. S. 151) und wie der Verf. der Clem. die vom Centrum ausgehenden Dimensionen auch auf die Zeit bezieht, so nannten auch die Pythagoreer die Zeit die Sphäre des Umfassenden (*τὴν σφαῖραν τοῦ περιέχοντος*) Böckh S. 99.

Warmen und Kalten, des Feuchten und Trocknen, doch so, dass sie noch unvermischt und neigungslos (indifferent) waren. *Hom. XIX. 12.* Dann aber setzte er sie aus sich heraus, vermischte sie, und brachte so die unzähligen auf unzählige Weise gemischten Dinge hervor, da es Grundgesetz des Universums ist, dass aus der Verbindung vom Entgegengesetzten (*ἐκ τῆς ἀντισυζυγίας*) die Lust des Lebens entstehe. Daher findet sich auf jeder Stufe des All ein Doppeltes, das sich wie Rechtes und Linkes gegenübersteht, als Paar oder *συζυγία.* Auf den ersten Stufen nun ging das bessere Glied des Paares dem Schlechtern der Entstehung nach voran, wie zuerst der Himmel geschaffen wurde, dann die Erde, der Tag, dann die Nacht, das Licht, dann das Feuer, die Sonne, dann der Mond*), Adam, dann Eva. Aber vom Menschen an wurde die Ordnung der Paare umgekehrt, und das Schlechte zum Ersten gemacht, das Gute zum Zweiten, wie zuerst Kain geboren wurde, hierauf erst Abel (II. 15). Die grösste Syzygie aber, welche alle übrigen in sich begreift, ist die des Fürsten dieser Welt oder des Teufels auf der einen, und des Herrschers der zukünftigen Welt, oder Christi, des Sohnes Gottes (III. 19. 20), auf der andern Seite, des guten und bösen Princips. Dem bösen Wesen wurde von Gott die gegenwärtige Welt nebst der Vollstreckung des Gesetzes oder der Bestrafung des Bösen übertragen, aber gegenüber dieser linken Kraft oder Hand Gottes steht die rechte, der gute Herrscher der künftigen Welt, oder Christus (XV. 7). So stehen sich diese und jene Welt mit ihren Herrschern gegenüber. Diese Welt ist weibicher Natur, und gebiert die Seelen, jene ist männlicher Art,

*) III. 27 wird das weisse Lichtprincip dem Manne, und das rothe Feuer dem Weibe zugeschrieben, und II. 23 derselbe Gegensatz als Sonne und Mond auf die Apostel Jesu, die wie die Sonnenmonate zwölf an der Zahl waren, und die Schüler des Täufers Johannes, des Herolds der weiblichen Prophetie, der, nach der Zahl der Monatstage, dreissig Vorsteher wählte (unter diesen auch die Helena, die als Weib, *ἥμισυ ἀνδρὸς οὖσα γυνή*, das Unvollkommene, das was dem Mondsumlauf zur Dreissigzahl der Tage fehlt, bezeichnen sollte), übergetragen.

und nimmt die Seelen als Vater auf (II. 15). Wie aber das Männliche ganz Wahrheit, das Weibliche ganz Irrthum ist (III. 27), so ist auch die gegenwärtige Welt, als die weibliche, auch die unwahre und trügliche. Das Princip der Wahrheit ist die Prophetie: darum muss es, wie es einen Gegensatz von Wahrheit und Irrthum gibt, auch eine doppelte Prophetie geben. Adam nämlich der Mann und der männlichen zukünftigen Welt entsprechend, war in eben dieser Weise Prophet, und gab den Menschen, seinen Söhnen, ein ewiges Gesetz, das nicht verfälscht werden kann von bösen Menschen, nicht vertilgt durch Kriege, sondern allen immer zugänglich ist, ein Gesetz nicht mit Buchstaben, sondern in die Seelen der Menschen geschrieben, die durch dessen Befolgung den Beifall Gottes und die höchste Glückseligkeit gewinnen sollten (VIII. 20). Aber auch das mit Adam verbundene Weib war Prophetin in ihrer Art, nach der Weise dieser Welt (III. 22). Daher im ganzen Verlauf der Geschichte zwei Arten von Propheten, die einen nach der männlichen Weise Adams (*υἱοὶ ἀνθρώπου*), welche Einen Gott lehrt und Güter der künftigen Welt verheisst, die andere Art der Prophetie, die weibliche, die der *γεννητοὶ γυναικῶν* (vgl. Matth. 11, 11), lehrt viele Götter, verspricht irdische Güter und Reiche, erregt Irrthum und Krieg. Ein Herold der weiblichen Prophetie war Kain, und der Vorläufer Christi Johannes, der männlichen gehörte Abel an, und im höchsten Sinn Christus, so dass der der weiblichen Prophetie Angehörende nach der Ordnung der Syzygien immer dem ihm beigeordneten wahren Propheten vorangeht (II. 16. 17). So vielfach dieser Dualismus, als das die ganze Entwicklung der physischen und moralischen Welt bedingende Princip, durch seine Anwendung auf Judenthum und Christenthum sich modificirt, so ist doch das ursprüngliche Element, aus welchem er hervorgegangen ist, nichts anders als der einfache pythagoreische Gegensatz der Einheit und Zweiheit*), der ungeraden

*) Oder vielmehr der Gegensatz der Grenze und des Unbegrenzten oder Unbestimmten (des *ἄπειρον*), da, wie Ritter Gesch. der pyth. Philos.

und geraden Zahl, welchen Einen und höchsten Gegensatz die Pythagoreer auf ähnliche Weise durch eine Reihe physischer und moralischer Gegensätze hindurchführten. Nach Porphyrius *De vita Pyth. 38* Ausg. von Kiessling S. 68 nannte Pythagoras *τῶν ἀντικειμένων δυνάμεων τὴν μὲν βελτίονα μονάδα, καὶ φῶς, καὶ δεξιὸν, καὶ ἴσον, καὶ μένον, καὶ εὐθὺ, τὴν δὲ χείρονα δυάδα καὶ σκότος, καὶ ἀριστερὸν, καὶ ἄνισον καὶ περιφερὲς καὶ φερόμενον.* Die Dyas ist, wie Ursache der Bewegung, der Zeugung und Entstehung, so auch Ursache des Zwiespalts, des Missgeschicks, Unheils und Unglücks (die *δυὰς* wird zur *δύη*), weil sie die Einheit trennt, und die Einigung auflöst, und in diesem Zertheilen keine Grenze kennt (*ἡ ἀόριστος δυάς*). Vgl. Creuzer Symb. und Myth. Bd. III. 575, IV. S. 542 f. Aber auch als den Gegensatz des Männlichen und Weiblichen fassten die Pythagoreer ihre Monas und Dyas auf, wie wir aus Plutarch sehen *Quaest. Rom. CII.*: *οἱ Πυθαγορικοὶ τοῦ ἀριθμοῦ τὸν μὲν ἄρτιον θῆλυν, ἄῤῥενα δὲ τὸν περιττὸν ἐνόμιζον· γόνιμος γάρ ἐστι καὶ κρατεῖ τοῦ ἀρτίου συντιθέμενος, καὶ διαιρουμένων εἰς τὰς μονάδας ὁ μὲν ἄρτιος καθάπερ τὸ θῆλυ χώραν μεταξὺ κενὴν ἐκδίδωσι· τοῦ δὲ περιττοῦ μόριον ἀεί τι πλῆρες ὑπολείπεται, διὸ τὸν μὲν ἄῤῥενι, τὸν δὲ θήλει πρόσφορον νομίζουσι.* Gleiche Bedeutung hatte der Gegensatz des Rechten und Linken. Jambl. *De vita pyth. c. 28 S. 336*: *Εἰσιέναι εἰς τὰ*

S. 133 bemerkt, die Zweiheit als Gegensatz gegen die Einheit erst von den Spätern, welche die pythagoreische Lehre mit der platonischen vermischten, ihre Bedeutsamkeit erhielt. Die dualistische Richtung des Pythagoreismus bezeichnet die Sage, dass der Perser Zaratas, Zoroaster, den Pythagoras und zwar gerade in der Lehre von der Zweiheit unterwiesen habe. Plutarch, welcher *De anim. generat. in Timaeo c.* 2 von der unbestimmten Zweiheit (*ἀόριστος δυάς*) spricht, bemerkt dabei: Zaratas, des Pythagoras Lehrer, nannte die Zwei der Zahlen Mutter, das Eine aber deren Vater. Daher seien auch diejenigen Zahlen die bessern, die der Monas gleichen. [Ueber Zoroaster als angeblichen Lehrer des Pythagoras vergleiche man meine „Philosophie d. Griechen“ I, 256. 3 Aufl., über die Zoroaster unterschobene neupythagoreische Schrift, der Plutarch's Anführung entnommen ist, ebd. III. b, 87 2. Aufl. D. H.]

ἱερὰ κατὰ τοὺς δεξιοὺς τόπους παραγγέλλει (*Πυθαγόρας*), *ἐξιέναι κατὰ τοὺς ἀριστερούς· τὸ μὲν δεξιὸν ἀρχὴν τοῦ περιττοῦ λεγομένου τῶν ἀριθμῶν καὶ θεῖον τιθέμενος· τὸ δὲ ἀριστερὸν τοῦ ἀρτίου καὶ διαλυομένου σύμβολον τιθέμενος.* Auch den Essenern war die rechte Seite die heilige, Joseph. *De B. J. II. 8, 9.* Vgl. Philo *De vita contempl.* S. 475 und 482.

3) Das pythagoreische Gebot der Enthaltung von jeder thierischen Nahrung hat auch in dem System der Clementinen grosse Wichtigkeit. Gemäss der Voraussetzung, dass die Urreligion und Uroffenbarung in Folge der unter den Menschen entstandenen Verderbniss in den geschriebenen Religionsurkunden vielfach verfälscht worden sei, rechnet der Verfasser unter die Stellen des A. T., in welchen das Falsche vom Wahren geschieden werden müsse, namentlich auch diejenigen, in welchen von einem Wohlgefallen Gottes an blutigen Opfern die Rede ist. Aus dem A. T. selbst (IV. Mos. 16) erhelle, wie missfällig sie Gott seien: *ὁ τὴν ἀρχὴν ἐπὶ θύσει ζώων χαλεπαίνων, θύεσθαι αὐτὰ μὴ θέλων, θυσίας ὡς ἐπιθυμῶν οὐ προσέτασσε καὶ ἀπαρχὰς οὐκ ἀπῄτει· ἄνευ γὰρ θύσεως ζώων οὔτε θυσίαι τελοῦνται, οὐδ᾽ αἱ ἀπαρχαὶ δοθῆναι δύνανται* (III. 45). Das charakteristische Merkmal der wahren Gottesverehrung sind nach VII. 3 die *ἄθυτοι τιμαί*, und der wahre Prophet bewirkt die Wiederherstellung der wahren, durch den vorgeblich mosaischen Opfercultus verfälschten, Religion auch dadurch, dass er *θυσίας, αἵματα, σπονδὰς μισεῖ, πῦρ βωμῶν σβέννυσιν* III. 26. Vgl. Epiphanius über die Ossener (Essener) und Nasaräer *Haer. XIX. 3. XXX. 15 f.* Erst das thierisch-wilde Geschlecht der aus den Ehen der Engel mit menschlichen Weibern entsprossenen Riesen war es, das mit der reinern Nahrung, der Pflanzenkost und dem Manna, sich nicht begnügend, nach Blut lüstern wurde und Thiere zu schlachten anfing (*ἐπὶ τὴν παρὰ φύσιν τῶν ζώων βορὰν τρεπόμενοι*), worauf auch die Menschen diese widernatürliche Nahrung nachahmten, und das Fleisch der Thiere assen (VIII. 15). Diejenigen, die sich die künftige Welt erkoren haben, und darum in der jetzigen nichts als das Ihrige betrachten dürfen,

niessen nur Wasser und Brod, und die einfachsten Nahrungsmittel, wie Kohl und Oliven. XV. 7. XII. 6 *).

4) Selbst diejenige Lehre, durch welche das System der Clementinen seinen Anspruch, für ein christliches zu gelten, am meisten behauptet, die Lehre von Christus, erscheint hier in einer ganz pythagoreischen Gestalt. Denn wenn nach der Christologie der Clementinen in Christus die reine Seele des nach dem Bilde Gottes geschaffenen Urmenschen erschien, um das reine adamitisch-mosaische Gesetz zu erneuern, wenn es der Geist Adams oder Christi ist, der göttliche Menschengeist, der von Anfang an, nur mit veränderten Namen und Gestalten, in den sieben Säulen der Welt (XVIII. 13) in Adam und Henoch vor der Fluth, nach derselben in Noah, Abraham, Isaak, Jakob und Moses, und zuletzt in Christus, die Welt durchläuft, so dass der Eine Prophet und Offenbarer Gottes für die Menschen, Adam-Christus, sich in verschiedenen Zeiten in verschiedene menschliche Formen hüllt, bis

*) Eine historische Andeutung davon, dass wirklich auch nach dem A. T. die Enthaltung von thierischer Kost die ursprüngliche reinere und vollkommenere Lebensweise war, kann man in der Stelle 1. Mos. 1, 29 finden, wo Gott, als er am sechsten Tage nach vollendeter Schöpfung die eben geschaffenen Menschen in den Besitz der Erde einführte, und ihnen ihre Nahrung anwies, zu diesem Zweck blos das Pflanzenreich nennt, und sogar auch das gesammte Thierreich auf diese Gattung der Nahrung beschränkt. „Siehe, ich gebe euch alles Kraut, das da Samen säet auf der ganzen Erde, und alle Bäume, auf welchen Baumfrucht, die da Samen säet, euch söllen sie sein zur Speise, und allen Thieren der Erde, und allem Gevögel des Himmels, und allem, was sich reget auf der Erde, worin eine lebendige Seele, gebe ich alles grüne Kraut zur Speise". In diesem reinern Zustande, in welchem die allgemeine Harmonie des Naturlebens, das friedliche Zusammensein der Menschen mit der Thierwelt, noch durch nichts gestört war, dachte sich also die hebräische Tradition die Urmenschen, aber schon 1 Mos. 9, 3 wird dieser Zustand nicht mehr vorausgesetzt, denn hier spricht Gott zu Noah und seinen Söhnen: „Alles, was sich reget und lebet, euch soll es sein zur Speise, wie das grüne Kraut gebe ich euch alles. Nur das Fleisch in seiner Seele, seinem Blute sollt ihr nicht essen".

er endlich zur bestimmten Zeit, um seiner Mühsale willen mit Gottes Erbarmen gesalbt, die ewige Ruhe findet (III. 19. 20), was können wir hierin anders sehen, als eine jüdisch-christliche Modification des pythagoreischen Dogma's von der Präexistenz und der Wanderung der Seele durch eine Reihe verschiedener Individuen und Körper? Es ist im Ganzen dieselbe Vorstellung, die jener Reihe von Apollojüngern, von welchen früher die Rede war, zu Grunde liegt, nur erscheint sie uns in der Christologie der Clementinen weit ausgebildeter und in festerer, historischer Gestaltung, wie ja überhaupt die Idee einer successiv sich entwickelnden Offenbarung in der heidnischen Religion nie die Bedeutung gewinnen konnte, die sie auf dem Gebiete der jüdisch-christlichen Religion hat.

Diese wenigen Andeutungen mögen genügen, um zum Schlusse unserer Untersuchung noch darauf aufmerksam gemacht zu haben, in welchen umfassenden und tiefeingreifenden Zusammenhang religiöser Ideen und Lehren uns Philostratus dadurch heineinstellte, dass er seinen Apollonius zum Repräsentanten des Reinsten und Trefflichsten machte, was die alte Religion in dem Pythagoreismus, als einem die Strahlen eines reineren Lichts von verschiedenen Seiten her in sich vereinigenden Lichtpunkte, niedergelegt hat. Unstreitig sehen wir hier diejenige Seite der alten Religion vor uns, die sich entschiedener als irgend eine andere dem Lichte des Christenthums zugewandt hat. Wie aber selbst in dem auf christlichem Boden entstandenen Systeme der Clementinen die verschiedenen religiösen Elemente, die wir zu unterscheiden haben, das heidnische, jüdische und christliche in einem solchen Verhältniss zu einander stehen, dass das christliche Element nirgends in seiner Reinheit hindurchdringen kann, vielmehr noch immer die Farbe des heidnischen und jüdischen an sich trägt, eine Erscheinung, die sich in dem religiösen Synkretismus des so vielfach gestalteten Gnosticismus der ersten christlichen Jahrhunderte in den verschiedensten Modificationen wiederholt, so macht uns auch der Pythagoreismus in seiner vollendetsten Form nur um so anschaulicher, welcher grosse auf diesem Wege

nie auszugleichende Gegensatz, bei allen Annäherungs- und Berührungspunkten, das Gebiet der alten Religion von dem der christlichen trennt. Besteht hierin vorzüglich das Interesse, das das philostratische Werk auf dem Standpunkt der vergleichenden Religionsgeschichte haben muss, so kann dieses nur in noch höherem Grade angeregt werden, wenn, wie unsere Untersuchung wenigstens darzuthun suchte, gerade diejenigen Momente, die uns am meisten in dem Leben des Apollonius ein der Erscheinung Christi analoges Bild zur Anschauung bringen, nur aus dem Eindrucke abzuleiten sind, welchen das Christenthum in seiner schon damals die heidnische Welt überwindenden Macht auf einen noch ausserhalb seines Gebiets stehenden heidnischen Philosophen gemacht hat.

II.

Das Christliche des Platonismus
oder Sokrates und Christus.

Einleitung.

Die den Vätern der alten Kirche einst so wichtige und auch in der Folge nie ganz in Vergessenheit gekommene Verwandtschaft des Platonismus mit dem Christenthum ist in der neuesten Zeit von mehreren Seiten her mit besonderem Interesse von christlichen Theologen aufs neue zur Sprache gebracht worden*). Darüber kann man sich nicht wundern, wenn man den durch das religiöse und wissenschaftliche Interesse auf gleiche Weise bedingten Entwicklungsgang der neuesten Theologie bedenkt. Liegt es in dem religiösen Interesse, den eigenthümlichen Inhalt des Christenthums mit aller Strenge festzuhalten, das Christenthum als die Eine wahre, die absolute Religion in einen absoluten Gegensatz zu allem Nichtchristlichen zu setzen, so kann auf der andern Seite die Wissenschaft sich das Recht nicht nehmen lassen, das Christenthum in seinem historischen Anfangspunkt nicht blos als eine für sich abgeschlossene und isolirte, gegen seine ganze historische

---

*) Ackermann, das Christliche im Plato und in der platonischen Philosophie 1835. Man vergl. die beiden Beurtheilungen dieser Schrift von Nitzsch und Ritter in den Theol. Stud. und Krit. 1836, S. 471 f. und S. 486 f.

Umgebung sich negativ verhaltende, nur durch ein Wunder ins Dasein gerufene Erscheinung zu betrachten. Auch das Absolute muss zu demjenigen, von welchem es absolut verschieden ist, doch immer zugleich auch wieder in einem relativen Verhältniss stehen. Was daher in Hinsicht des Verhältnisses des Christenthums zum Judenthum längst anerkannt ist, kann auch in Beziehung auf das Heidenthum nicht schlechthin geläugnet werden. Das Heidenthum aber zerfällt in Religion und Philosophie. Hat sich nun in der Sphäre der griechischen Philosophie unstreitig ein grösserer Reichthum relativer Wahrheit entwickelt, als in der Sphäre der Religion, so kann dem gewöhnlichen Urtheil zufolge auch nicht geläugnet werden, dass in der Reihe der verschiedenen Formen und Systeme der griechischen Philosophie der platonischen die erste Stelle zukommt. An diese Philosophie werden wir daher vorzugsweise gewiesen, wenn die Frage nach demjenigen ist, was im Kreise der heidnischen Welt dem Christenthum am nächsten gekommen sei. Diese Annäherung und Verwandtschaft kann aber nur nach dem Wesen des Christenthums selbst bestimmt werden. Mögen Aeltere, wenn sich ihnen eine Ahnung des Christlichen im Platonismus aufdrang, sich mit einzelnen zufälligen Aehnlichkeiten und Analogien begnügt haben, so kann doch eine solche Vergleichung auf dem jetzigen Standpunkt der wissenschaftlichen Betrachtung, auf welchem die gegebenen Erscheinungen nur nach den innern Momenten des sich selbst realisirenden Begriffs unterschieden werden können, nicht mehr genügen. Nur wenn sich im Wesen des Platonismus überhaupt ein Moment nachweisen lässt, das das Christenthum seinem wahren Begriff nach, als die absolute Religion, zu einer seiner nächsten und unmittelbarsten Voraussetzungen hat, kann das Christliche des Platonismus sich mit vollem Rechte geltend machen.

Auf diesen Standpunkt müssen wir uns in der schon genannten neuesten Untersuchung über das Christliche im Plato und in der platonischen Philosophie stellen. Sie will ihren Gegenstand nicht blos empirisch auffassen, sondern genetisch

darstellen, und zieht ihren Kreis absichtlich so weit als möglich, um auf diesem weiten Umwege um so sicherer zu demjenigen zu gelangen, was als das Christliche im Plato und in seiner Philosophie hervortritt, und das Nichtchristliche und Unchristliche um so strenger davon auszuscheiden. Es fragt sich daher vor allem, ob das auf diesem Wege erhobene Resultat uns einen klaren in sich begründeten und feststehenden Begriff des Christlichen im Platonismus gibt.

Der Hauptgedanke ist in dem Satze ausgesprochen (S. 291): Heil oder Erlösung und Gottseligkeit des Menschenlebens ist das erhabene Werk und Ziel des Christenthums, und dieses Heil ist auch unverkennbar der begeisternde Hauptgedanke und Endzweck der platonischen Philosophie. Das Christliche im Plato und im Platonismus stellt sich mithin im Begriff des Heilbezweckenden heraus. Der Begriff des Heilbezweckenden weist, so wird dieser Hauptsatz weiter ausgeführt, zuvörderst auf das Teleologische hin, das dem Platonismus, wie dem Christenthum, ganz vorzüglich eigen ist. Plato fasst die Erscheinungen der Welt am liebsten unter dem teleologischen Gesichtspunkt auf, seine Gedanken und Denkbewegungen schlagen meistentheils von Haus aus eine teleologische Richtung ein, die Begriffe von Zweck und Endzweck schweben ihm bei seinen Forschungen immerdar vor der Seele. Hierin liegt das Erhabene und Grossartige und das würdevoll Fromme des Platonismus. Dieses Teleologische geht unmittelbar in das Theologische über. Der Begriff eines Zwecks schliesst den Begriff eines Willens ein, der den Zweck setzt. Dieser Wille kann kein bewusstloser und thörichter sein. In den Zwecken der Natur und im Endzweck des Ganzen offenbart sich dem Plato die Weisheit des Willens, der als der Urheber dieser Zwecke gedacht werden muss, und ist die Ursache der Weltzwecke erst als Weisheit erkannt, so muss sie auch sofort als Macht und Güte begriffen werden. Dem Platonismus, wie dem Christenthum, stellt sich die Weltgeschichte als die Gesammtheit der Bewegungen dar, die auf einen von Gott gewollten heiligen Endzweck zielen. Durch ihr Heil bezwecken-

des Streben schliesst sich die platonische Philosophie mit Bewusstsein an das Streben und Ringen der Weltgeschichte an, und will ihr zur Erreichung ihres grossen Ziels nach Kräften förderlich und behülflich sein. Hinausblickend auf dieses Ziel setzt sie sich das Heil des Menschenlebens als ihren höchsten und nächsten Zweck, sie will das Leben befähigen, sich in seinem wahren Wesen zu fassen und zu erkennen, sich als einen Theil des grossen Ganzen wahrzunehmen. Sie ist so beinahe die einzige Philosophie, welche bei so ächt wissenschaftlichem Charakter und Gehalt einen so ächten religiösen Begriff von ihrem Wesen und Beruf gehabt hat. Ihren Ausgangspunkt hat die heilbezweckende Richtung des Platonismus in der christlichen Ansicht desselben von dem unheilvollen Zustand der Welt und des Menschenlebens. Dieses Unheil, auf dessen Wegräumung sie abzweckt, rührt nirgends anders her, als aus der Sünde, und unter der Sünde versteht sie so wenig wie das Christenthum das, was sich die Welt darunter denkt, die einzelne That, oder die sogenannte Immoralität in ihrer groben hässlichen Gestalt, sondern sie dringt, wie überall so auch hier, in das Innerliche ein, und zieht das Lügenhafte, das kernlos Nichtige, das sich mit dem täuschenden Schein des Wahren und Schönen zu umkleiden weiss, und dadurch die Hintansetzung und Verkennung des eigentlichen Guten bewirkt, als das wahre Wesen der Sünde an das Licht. Sie sieht das Böse auch da, wo es wegen seiner momentanen Aeusserungslosigkeit dem gewöhnlichen Blick verborgen bleibt, und desshalb für gar nicht vorhanden erachtet wird. Die Sünde selbst ist das ohne Gott und von ihm los Sein des creatürlichen Lebens (*τὸ ἄθεον*). Das Gute ist überall das Uranfängliche und Erste, alle Verschlechterung kommt aus der Abweichung und Entfernung vom Guten. Die Weltgeschichte gibt sich einerseits als Abfallsgeschichte kund, andererseits aber auch als Geschichte der Rückkehr zu Gott und der Wiedervereinigung mit ihm. Im Naturleben ist es das unauflösliche Band der Nothwendigkeit, welches die Umlenkung bewirkt, aber das Menschenleben folgt dem sanften Zug einer

vom Himmel stammenden und zum Himmel führenden Liebe, da der Grundzug aller Liebe das Begehren des Guten ist, auf Gott, das höchste Gut, geht. Soll aber die Liebe als die heilvermittelnde Macht im Leben der Menschen sich bethätigen, so muss vor allem das Bewusstsein der Heilsbedürftigkeit geweckt werden, und die Erkenntniss des Wahren die Willigkeit bewirken, sich von seinem Unheil helfen zu lassen. Auch die platonische Philosophie geht daher darauf aus, den innern Menschen aus seiner Sicherheit und Ruhe aufzuschrecken: die innere Unruhe, Schaam und Verwirrung gilt für das erfreuliche Kennzeichen der Heilbarkeit dessen, den es erfüllt, für die erste Regung des neuen zur Wiedergeburt befähigten Lebens, das von der Finsterniss zu dem Licht sich hinwendet. Wie aber die Liebe, welcher das Licht der Erkenntniss dient, den Beruf und die Macht, das Leben zu durchgeistigen, von oben empfangen hat, so muss sie auch ihren Einfluss auf das ganze Leben ausdehnen, und daher auf den Staat, die Familie, überhaupt das gemeinsame Leben der Menschen, gerichtet sein. Es ist eine unverkennbare Aehnlichkeit zwischen der platonischen Republik und der biblischen Idee vom Reiche Gottes. Der platonische Staat ist die Gestaltung eines der göttlichen Idee entsprechenden und von ihr bewegten und bestimmten Menschenlebens in der Wirklichkeit. Mit allen diesen Lehren und Heilsbemühungen hat es der Platonismus auf nichts Geringeres abgesehen, als auf eine Erlösung des Lebens, die Entbindung der Seelen von Irrthum und Sünde, die Einführung derselben in die Welt des allein Wahren und Guten: diess ist die Endabsicht und das Hauptgeschäft der ächten Philosophie. Die vollendete Erlösung ist aber erst im Tode, in welchem alle fleischliche und sinnliche Bande fallen, und die Seele zur vollkommenen und herrlichen Freiheit gelangt. Ohne Erlösung also keine Seligkeit, die Erlösung selbst aber ist, ihrem wesentlichsten Begriffe nach, nach Plato, ein zu sich selbst Kommen, eine Ablösung des Innersten von allem, was es umgibt, eine Concretisirung des Urgeistigen im Menschen zu einem von Gott durchleuchteten Licht- und Lebenskern.

Aber auch nach Plato kann der Mensch nicht sein eigener Erlöser sein. Die Erlösung kann nur von himmlischen Kräften gewirkt werden, den ewigen Ideen ist das Amt der Durchgeistigung und Versöhnung, des Verknüpfens zweier Welten mit einander, der Emporhebung des irdischen Lebens zum Himmel, der Verklärung des Zeitlichen für das Ewige, der Anknüpfung des menschlichen Bewusstseins an das Göttliche aufgetragen. Sie sind die Heilande der Welt und des Lebens: fast dieselben Wirkungen, welche Jesus durch die reine Urbildlichkeit seines Wesens auf das eigentlich Wesenhafte im innern Leben des Menschen ausübt, erwartet Plato von den Ideen. Ihr Hereinleuchten in das Bewusstsein ist die Tagwerdung im Lande der Seele, und das sie Ergreifen und Fassen zugleich ein sich Erheben zu einem selbsteigenen Sein. Von den Ideen ergriffen steigt der erhellte Geist von Stufe zu Stufe aufwärts, bis ihn die höchste und letzte zur Wahrnehmung der lebendigen Gottheit führt. Mit dem Herantreten des erkennenden Geistes an die allwaltende Gottheit ist der Gipfel der Erlösung erreicht, und das Bewusstsein der Erlösung geht in das der Versöhnung über, welches die Welt in Gott erblickt, und darum Gott in der Welt verherrlicht sieht. Der Geist ist über die dialektische Bewegung innerhalb der Gegensätze hinaus, der Kampf der Gegensätze zu einem heilsamen Ineinanderwirken ausgeglichen, die streitenden Kräfte sind unter die höchste Macht und ihre heiligen Zwecke zusammengefasst, die Macht des Guten. —

So gestalten sich die bei Plato nachweisbaren Elemente des Christlichen zu einem schönen wohlgeordneten Ganzen, welches, wie es in der genannten Schrift aus einem schönen, von platonischer Idealität und christlichem Ernst gleich durchdrungenen Sinn hervorgegangen ist, so auch jedes gleichgestimmte Gemüth auf eine höchst wohlthuende Weise ansprechen muss. Es ist in der That eine unverkennbare, in manchen Punkten überraschende, Verwandtschaft und Uebereinstimmung zwischen Platonismus und Christenthum. Auf der andern Seite aber dringt sich gerade bei einer solchen

Zusammenstellung die Bedenken erregende Frage auf, ob hier nicht in einen künstlichen Zusammenhang gebracht ist, was bei Plato allerdings in einzelnen zerstreuten Lichtfunken sich findet, aber in diesem concentrirten Lichte in Plato selbst nicht zum Bewusstsein gekommen ist? Wie viele christlich lautende Ideen, welche, für sich betrachtet, ein ächt christliches Gepräge zu haben scheinen, erscheinen im Zusammenhange des Systems selbst in einem andern Lichte und in einem sehr zufälligen Verhältniss zu demselben! Wie oft ist es nur die äussere Farbe des Ausdruckes, und die blosse Analogie gewisser Begriffe, die uns in den christlich lautenden Ausdrücken auch eine christliche Bedeutung finden lässt! Nur die Richtung des Systems im Ganzen, der vorherrschende Charakter desselben kann über die Bedeutung, die dem Einzelnen und Untergeordneten gegeben werden soll, entscheiden. Da in jedem Fall nur von einer Annäherung des Platonismus an das Christenthum die Rede sein kann, und schon hierin liegt, dass dem Christlichen auch Nichtchristliches, selbst Unchristliches gegenübersteht, so muss der Eindruck, welchen alle jene, das Verhältniss des Platonismus und Christenthums vermittelnde, Momente machen, der Natur der Sache nach, nothwendig wieder sehr geschwächt werden. Es ist diess in der genannten Schrift nicht übersehen, aber nur um so schwankender scheint dadurch das Resultat des Ganzen zu werden, wenn wir die auf beiden Seiten einander gegenüberstehenden Momente abwägen. Wenn das Christliche des Platonismus vor allem darin besteht, dass auch der Platonismus in der Weltgeschichte alles auf einen von Gott gewollten heiligen Endzweck hinzielen sieht, wie zweideutig wird dieser teleologische Charakter des Platonismus, wenn, wie zugegeben wird (S. 335), auch der göttliche Plato so wenig, wie irgend ein anderer Heide, einen mächtigen Eindruck von der Heiligkeit Gottes in der Seele trug, und desshalb in seiner, wie in der ganzen heidnischen, Theologie von dieser Eigenschaft Gottes, die in der christlichen die Hauptbasis der Versöhnungslehre bildet, gar wenig die Rede ist! Die Heilsbedürftigkeit des

Menschen soll der Platonismus, wie das Christenthum, in die herrschende Macht der Sünde setzen, und nur unter dieser Voraussetzung kann, wie von selbst erhellt, die Idee der Erlösung auch im Platonismus ihre Stelle finden. Aber die Aehnlichkeit der platonischen Erlösung mit der christlichen soll ja, wie behauptet wird (S. 340), zum grossen Theil mehr eine äussere als eine innere sein, da der Platonismus nicht, wie das Christenthum, von der Gewalt des wirklich Bösen und Gottwidrigen, sondern eigentlich nur vom Irrthum und täuschenden Schein erlösen will. Ist daher das Verhältniss des Menschen zur Sünde nicht sowohl ein durch den Menschen selbst gesetztes, aus seiner freien Willensthat hervorgegangenes, als vielmehr ein in der Natur und Weltbeschaffenheit gegründetes, ein solches, in welches der Mensch aus Unkenntniss hineingerathen ist, so kann auch die Erlösung nur eine aristokratische sein, und nur den geistig und philosophisch Gebildeten zu Gute kommen. Je offener Plato diess gesteht, desto offener tritt der Unterschied seiner Erlösung von der christlichen hervor. Wie tief greift aber eine auf einen so wesentlichen Begriff sich beziehende Differenz in alles, was damit zusammenhängt, ein! Dann hat auch jene innere Unruhe, die das erste erfreuliche Kennzeichen der Heilbarkeit des Menschen ist, ihren Grund nicht in dem Schmerz der Sünde, sondern nur in den Empfindungen, von welchen die Seele afficirt wird, wenn der Widerspruch des Seienden und Nichtseienden in ihr zum Widerspruch [?Bewusstsein?] kommt. Und was bleibt noch vom Wesen der christlichen Wiedergeburt, wenn die heidnische Heiligung, genau genommen, eine blos oberflächliche κάθαρσις ist, ein blosses Abwischen des an sich stets reinen und guten Seelenspiegels, und von der Nothwendigkeit einer Neubelebung und Wiedergeburt des Innern auch bei Plato nur die Idee derselben anklingt (S. 336)? Die platonischen Ideen sollen die lebendigen Quellen des Heils und der Seligkeit für die Menschen sein, die ins Irdische hineinleuchtenden himmlischen Mächte, aber wie gering erscheint ihre erlösende Wirksamkeit, wenn das ganze Hellenenthum überhaupt, und die griechische Philo-

sophie ganz besonders vom rationalistischen Element so sehr durchdrungen war, dass dem überwiegend heraufgebildeten Denken gegenüber kein thatsächliches Hereinragen des Himmlischen in das Erdenleben stattfand (S. 335)? Welcher grosse Widerspruch, wenn, da die Idee von Natur und Geburt stolz sein soll, dort der Stolz, hier die Demuth die Grundlage und Mutter aller Tugend sein soll, wenn dort die menschliche Natur im Bewusstsein ihrer Habe, hier im Gefühl ihres Mangels auftritt, dort sie sich aus sich selbst, für sich selbst, hier durch den Einfluss des Erlösers für den Heiligen im Himmel vollendet (S. 336 f.)? Wie leicht man überhaupt bei der Frage nach dem Christlichen des Platonismus in Gefahr kommen kann, sich durch blosse Analogien täuschen zu lassen, davon möchte insbesondere auch noch die Vergleichung der platonischen Republik mit dem christlichen Reich Gottes einen sehr deutlichen Beweis geben, da, so wahr und richtig auch die Vergleichung ist, gleichwohl bei näherer Betrachtung der Grundsätze und Einrichtungen, auf welche Plato seinen Vernunftstaat gebaut wissen will, kaum eine grössere Verschiedenheit sich denken lässt.

Nehmen wir alles diess, was sich leicht weiter ausführen liesse, hier aber absichtlich auf die in der genannten Schrift selbst hervorgehobenen Punkte beschränkt wird, zusammen, so muss in der That ein sehr gegründeter Zweifel darüber entstehen, welches Moment das Christliche, das man bei Plato und im Platonismus finden will, haben soll, ob dieser Begriff auf so entfernte Analogien mit Recht angewandt wird. Welchen Werth kann es haben, von Christlichem im Platonismus zu reden, wenn dieses Christliche vom wahrhaft Christlichen so wesentlich verschieden ist? Wird nicht, was auf der einen Seite gesetzt wird, auf der andern wieder zurückgenommen? Kommt nicht zuletzt alles nur auf die allgemeinen Berührungspunkte zurück, welche jede die intellectuelle und sittliche Natur des Menschen beachtende Philosophie, der Natur der Sache nach, mit einer Religion, wie die christliche ist, haben muss? Derselbe Versuch, Christliches im vorchristlichen Heiden-

thum nachzuweisen, liesse sich daher wohl auch bei einer andern Philosophie, wie z. B. der stoischen, ausführen. Warum soll gerade der platonischen in dieser Hinsicht ein so grosser Vorzug zugestanden werden?

Ehe sich uns eine bestimmtere Antwort auf diese Frage ergeben kann, müssen wir eine andere, gleichfalls in der genannten Schrift gegebene Bestimmung des Christlichen und Nichtchristlichen im Platonismus in Erwägung ziehen. Beides wird nämlich in seiner gegenseitigen Beziehung auch so bestimmt: bezwecken konnte Plato wohl das Heil des Lebens, doch nicht bewirken (S. 323). Diess wird weiter so erklärt (S. 331 f.): Das Wesentliche des Christenthums besteht im Heilskräftigen, das des Platonismus im Heilbezweckenden. Im Christenthum ist also das Heil in That und Wirklichkeit vorhanden, im Platonismus nur im Gedanken und als Ziel des Strebens. Die christliche Erlösung geht unmittelbar im Leben fort und gehört zunächst dem Leben an, so wie sie auch aus ihm selbst hervorgegangen ist, die des Platonismus ist ein Product der Speculation und hält sich demnach mehr innerhalb der Wissenschaft, über die sie hinaus ins Leben unmittelbar hineinzuwirken nicht sonderlich befähigt war. Es ist die abstracte, noch unwirkliche, nicht die concrete Wahrheit, welche Plato's Geist ergriffen hat. Es fehlt seiner Theologie und Weltanschauung, wie nahe sie auch an die christliche herantritt, doch das eigentlich Kernhafte und Beseelende, der lebendige Herzschlag des Christenthums, nämlich die Person und die That, oder das Leben und Leiden des Erlösers. Man kann, je tiefer man in die Schriften der Alten eindringt, um so weniger der Ueberzeugung sich erwehren, dass sie von Seiten der Lehre dem Christenthum wahrlich nur um Weniges nachstehen, die Lehre ist es wahrhaftig nicht, was das Christenthum hoch über alles hebt, das Edle und Göttliche haben nichtchristliche Weise beinahe in derselben Reinheit und Erhabenheit gelehrt und vorgetragen, als der Stifter des Christenthums. Aber das Mehrsein als Idee und Empfindung, das Leben und Liebe-Sein des Heiligen auf Erden, das Fleisch-

werden des göttlichen Worts, das vermag keine Philosophie und Speculation der Welt dem Christenthum gleich zu bewirken, da ja überhaupt das eigentliche Leben-Schaffen in keines Menschen Macht und Kunst, und am allerwenigsten in die der Abstraction gestellt ist. —

Platonismus und Christenthum verhalten sich demnach, so betrachtet, in letzter Beziehung zu einander, wie Wollen und Können, Zweck und Ausführung, oder wie Idee und Wirklichkeit, Lehre und Leben. Es ist aber leicht zu sehen, dass gerade hier, wo die Begriffe mit der grössten Schärfe bestimmt werden sollen, alles nur um so unklarer und schwankender wird, und nirgends ein bestimmter Unterschied festgehalten werden kann. Soll der Platonismus das Heil blos bezwecken, nicht aber bewirken, so kann ja dasselbe in gewissem Sinne auch vom Christenthum gesagt werden. Auch das Christenthum kann das Heil nur bezwecken, nicht bewirken, sofern die wirkliche Annahme des dargebotenen Heils Sache der Freiheit ist, und in die eigene Wahl und Selbstbestimmung jedes Einzelnen gestellt werden muss: dem Einzelnen gegenüber ist daher auch das Heil des Christenthums zunächst nur Zweck, nur Idee und Lehre. Sofern aber das Christenthum das Heil nicht blos bezweckt, sondern auch bewirkt, kann auch dem Platonismus, sobald man nur ihm zugibt, dass er das Heil bezwecke, nicht schlechthin abgesprochen werden, dass er es auch bewirke. Im Platonismus, sagt man, sei das Heil blosse Idee, nur Gedanke und Ziel des Strebens. Was soll aber mit diesem blossen Ideesein des Platonismus gesagt sein? Tritt denn nicht die Idee dadurch in die Wirklichkeit des Lebens ein, dass sie nicht blos ausgesprochen und entwickelt, sondern auch in die für sie empfänglichen Gemüther aufgenommen wird, und auf diese Weise als Sache des Glaubens und der Ueberzeugung einen wirksamen und bestimmenden Einfluss auf das Leben der Menschen erhält? Wer wollte vom Platonismus behaupten, dass es in diesem Sinne mit ihm nie von der Idee zur Wirklichkeit gekommen sei? Gibt es doch kaum eine andere Philosophie, welche zu jeder Zeit so viele

und so begeisterte Anhänger und Verehrer hatte, keine, die selbst noch zu der Zeit, in welcher das Christenthum schon seine die Welt überwindende Herrschaft zu entwickeln begann, ihm die Herrschaft über die Gemüther auf gleiche Weise streitig zu machen wagte. Kann man aber dem Platonismus einen sehr bedeutenden, in das Leben der alten Welt tief eingreifenden, Einfluss nicht absprechen, so muss man auch zugeben, dass er in diesem Einfluss auch die in ihm enthaltenen Heilsideen verwirklicht habe, da sich unmöglich denken lässt, dass gerade dasjenige, was man als das Edelste und Trefflichste des Platonismus anerkennen muss, das allein unkräftige und unwirksame gewesen sei. Kann nun aber auf diese Weise der Unterschied zwischen Platonismus und Christenthum nicht bestimmt, somit auch nicht in den Gegensatz des Bezweckens und Bewirkens, der Idee und der Wirklichkeit, gesetzt werden, weil dieser Gegensatz nur einen durchaus relativen Unterschied zwischen Platonismus und Christenthum in sich schliesst, so muss man eben desswegen nothwendig darauf zurückgeführt werden, dass der Platonismus in Vergleichung mit dem Christenthum einen weit geringern Einfluss auf das Leben desswegen gehabt habe, weil er auch schon als Lehre in einem sehr ungleichen Verhältniss zur Lehre des Christenthums steht. Aber eben diess ist es ja, was bei dieser ganzen Untersuchung von Anfang an vorausgesetzt werden muss, dass der Platonismus, so viel dem Christenthum Verwandtes und Analoges er auch enthalten mag, doch immer nur annähernd zum Christenthum sich verhält, keineswegs aber das wahre und wirkliche Christenthum selbst ist. Soll daher auf diesem Wege ein neues Moment des Verhältnisses des Platonismus zum Christenthum hervorgehoben werden, so könnte es nur darin bestehen, dass im Wesen der platonischen Lehre noch bestimmter nachgewiesen würde, warum sie, ungeachtet des Christlichen, das man ihr zuschreiben zu müssen glaubt, vom Christenthum sehr wesentlich verschieden ist. Diess ist es, was Ritter in der Recension der Ackermann'schen Schrift (S. 511) bezweckt, wenn er, nicht zufrieden mit der von Ackermann auf-

gestellten Bestimmung des Christlichen und Nichtchristlichen im Platonismus, das grösste Gewicht auf die Widersprüche legt, die fast überall in der platonischen Lehre zu Tage liegen, und einen innern Zwiespalt verrathen. Plato habe freilich seinen Sinn auf das Höchste gerichtet, er fordere uns desswegen auf, von sinnlichen Begierden und Leidenschaften zu lassen und nach reiner Tugend zu streben, nur der Vernunft wegen das Gute verlangend, er verspreche uns alsdann auch ein seliges Leben, wenn auch nicht bei Gott, doch bei den Göttern, in deren Hut wir gegeben seien, allein er gestehe auch ein, dass wir von allem Sinnlichen nicht lassen und desswegen vom Bösen niemals völlig rein werden können, er rufe uns zwar zum Schauen der Idee und Gottes in den Ideen auf, aber bekenne alsdann auch leider, dass nicht alle Menschen zum Schauen des Guten sich erheben können, dass die Erlösung vom Bösen nur eine aristokratische sei u. s. w. Wie Plato einer wahren und völligen Erlösung von allem Uebel habe vertrauen können, da diesem Vertrauen seine ganze Philosophie widerspreche? Der Welt wohne das Uebel nothwendig bei, und so werden auch alle Wesen, die ihr angehören, an diesem Uebel Theil haben müssen. Diess sei die Hoffnungslosigkeit, welche durch die ganze alte Welt gehe, auch der Wissenschaft sich mitgetheilt und da die harten und scharfen Widersprüche hervorgebracht habe, welche dialektische Künste zwar verbergen können, kein Mann aber von philosophischem Geist werde verbergen wollen. Erst mit dem Christenthum sei uns die Hoffnung geworden, dass wir einst alles Böse und alles Uebel gemeinschaftlich in einer Gemeinschaft des Herrn besiegen werden. Diese Hoffnung aber sei die erste Bedingung alles Guten, denn wer das Gute nicht hoffe, der könne es auch nicht wollen. Daher habe mit der Verheissung der Erlösung das Christenthum die Kraft zum Guten befreit, desswegen müssen wir das geistige Schauen der Erlösung als etwas ansehen, was erst mit Christo kommen konnte. — So stünden demnach Platonismus und Christenthum wie Hoffnungslosigkeit und Hoffnung einander entgegen, je stärker aber so nur der

Unterschied hervorgehoben wird, desto mehr dringt sich die Frage auf, was denn dem Platonismus noch Christliches bleiben soll? Darauf gibt Ritter die Antwort: Alle Kraft zum Guten habe vor Christo nicht gefehlt und so auch nicht aller Glaube, aber die damaligen Menschen haben einen doppelten Glauben gehabt, einen wahren und einen falschen. Auf der einen Seite haben sie an die Macht Gottes und an seine Hülfe zum Guten, auf der andern aber an die Macht der weltlichen Beschränkung, welche das Gute nirgends ohne Neid zulasse, geglaubt. Dieser Glaube sei in Plato so gut, wie jener, und beide streiten sich in ihm, wir werden daher den Plato genug gelobt haben, wenn wir anerkennen, dass jener Glaube stark genug in ihm war, um diesen in ihm zu beschränken, wenn auch nicht zu besiegen (S. 514). — Es ist von selbst klar, dass durch alles diess das Christliche des Platonismus nicht sowohl näher bestimmt als vielmehr völlig beseitigt wird. Auch in der Ackermann'schen Untersuchung glaubt daher Ritter kein anderes Resultat finden zu können, als nur diess, dass Plato keine rechte Erlösung gehofft, kein wahres Heil bezweckt und ersonnen habe. Diess sei eigentlich gesagt, wenn man zugebe, dass die Aehnlichkeit der platonischen Erlösung mit der christlichen mehr eine äussere als eine innere sei. Man kann sich nicht wundern, dass der eingeschlagene Weg zu einem so nichtssagenden Resultat führt. Besteht das ganze Verfahren darin, dass, was auf der einen Seite als Christliches im Platonismus gesetzt wird, auf der andern so viel möglich wieder beschränkt und als Nichtchristliches bezeichnet wird, so kann das Resultat nur ein negatives sein. Negativ aber ist es, wenn es in letzter Beziehung nur darauf hinauskommen soll, dass Plato an die Macht Gottes und an seine Hülfe zum Guten geglaubt habe. Von welchem Philosophen und Dichter des Alterthums sollte diess in irgend einem Sinne nicht auch gesagt werden können? Es müsste also, wenn das Christliche des Plato nicht völlig fallen soll, in jedem Falle noch nachgewiesen werden, dass dieser Glaube bei ihm eine besondere Stärke und Bedeutung gehabt habe. Es liesse sich

diess, wie ich glaube, allerdings nachweisen. Jene Hoffnungslosigkeit und Unmöglichkeit einer wahren und vollständigen Erlösung vom Bösen spricht sich in Plato selbst nirgends aus. Soweit in ihm die Idee einer Erlösung zum Bewusstsein gekommen ist, glaubt er auch an die Realisirung derselben. Auch ihm ist ja der Tod für alle Freunde der Wahrheit und Tugend der Uebergang zur vollkommenen Freiheit und Seligkeit. Dass aber diese Erlösung nicht in allen Einzelnen realisirt werde, und eine wahre Erlösung vom Uebel von Plato desswegen nicht gehofft werden könne, weil er alles in Eins verflechte, und Gesundheit und Krankheit als etwas Gemeinsames in der Welt betrachte, und Barbaren und Sklaven als nothwendig neben den Griechen setze, diess sollte dem Platonismus hier nicht zum besondern Vorwurf gemacht werden, da es sich auf analoge Weise auch mit dem Christenthum nicht anders verhält, so lange der Gegensatz der Glaubigen und Unglaubigen für die diesseitige und der Gegensatz der Seligen und Unseligen für die jenseitige Welt als ein dem christlichen Bewusstsein durch die Natur der Sache gegebener anerkannt werden muss. Der Unterschied zwischen Platonismus und Christenthum wäre demnach in dieser Beziehung immer nur ein relativer, durch welchen die Sache selbst, das Christliche des Platonismus, nicht aufgehoben werden kann. Es liesse sich diess, wie gesagt, mit gutem Grunde gegen die Ritter'sche Behauptung geltend machen, nur lohnt es sich kaum der Mühe, erst auf diesem äussersten Punkte die Lösung der vorliegenden Frage zu versuchen, wenn man an ihrer Lösung auf dem Punkte, wo sie zuerst gelöst werden muss, verzweifelt.

Alles diess hängt mit der obigen Unterscheidung zwischen Bezwecken und Bewirken, zwischen Idee und Wirklichkeit zusammen. Man gibt aber dieser Unterscheidung auch noch eine andere Bedeutung. Kann nach dem Bisherigen von dem blossen Ideesein des Platonismus überhaupt, sofern er Philosophie ist, nicht wohl die Rede sein, muss vielmehr anerkannt werden, dass die Idee, wenn sie wirklich vorhanden ist, sich

auch wirksam erweisen muss, so kann die Unterscheidung zwischen Idee und Wirklichkeit, sofern durch sie der Unterschied zwischen Platonismus und Christenthum bestimmt werden soll, nur den Sinn haben, der Platonismus habe das im Christenthum zur Wirklichkeit gewordene Heil als Idee, als eine Ahnung des Künftigen in sich gehabt. Obgleich diess ein wesentlich anderer Begriff ist, als der bisher erörterte, so lässt doch Ackermann das eine unvermerkt in das andere übergehen, und setzt daher das Christliche des Platonismus nicht sowohl in gewisse Lehren desselben, als vielmehr in etwas prophetisches, das sich in Plato ausgesprochen habe. Nur in diesem Sinne scheinen Aeusserungen wie folgende genommen werden zu können: Plato hätte das Heil des Lebens nicht gewollt und bezweckt, wenn er nicht an die Möglichkeit, es zu erreichen, geglaubt, wenn er nicht die Wirklichkeit seiner Verbreitung im Leben stark und frisch voraus empfunden hätte. Er empfand in seiner Seele das Christusdasein in der Weltgeschichte, er sah im Geist, wie Abraham, den Tag des Herrn, er fühlte sich mit seinem ganzen Geist und Streben auf eine göttliche in der Welt unsichtbar vorhandene Heilandskraft gegründet und darin gewurzelt, und diese Zuversicht zu dem mächtigen Walten des Ewigen in der Zeiten Fülle war sein Stern in der Nacht und die Quelle seiner freudigen Begeisterung und Seelenstärke (S. 321). Sagen wir, es hat nie eine christlichere Philosophie ausserhalb der Kirche gegeben, als die platonische, sagen wir, das Christenthum, das vom Anbeginn im Schooss der Weltgeschichte lag, kam vor seiner leibhaften Erscheinung in Jesu Person und Leben zu einem Höhepunkt der Lichtwerdung und Erscheinung im denkenden und nach göttlicher Wahrheit forschenden Geist, und dieses ideelle Evangelium ist der Platonismus, so haben wir das Höchste und Beste von ihm ausgesprochen, was wir von ihm sagen können. Mehr als eine ideelle Kraft und Grösse kann und wird der Platonismus niemals sein (S. 342). — Mit Recht erklären sich die beiden Beurtheiler der Ackermann'schen Schrift (Ritter a. a. O. S. 509. Nitzsch S. 485) gegen einen

solchen platonischen Glauben an das Kommen des Heils und eine solche Vorempfindung des Christusdaseins in der Geschichte. „Plato kann," sagt Nitzsch, „das Heil in seiner Wirklichkeit nicht weissagen, nicht glauben, nicht anerkennen, dafern er auf seinem Standpunkte verharrt. Das Christenthum hat seine objektiven und subjektiven alttestamentlichen Voraussetzungen, welche dem Plato fehlen und gegen welche seine Philosophie sich verschliesst." Einen prophetischen Charakter trägt offenbar der Platonismus nicht an sich, jedenfalls müsste ein solcher in bestimmten Zügen nachgewiesen werden. Soll aber unter diesem Prophetischen des Platonismus nur die allgemeine objektive Hinweisung auf das Christenthum verstanden werden, die im Platonismus vorausgesetzt werden muss, wenn man überhaupt von dem Christlichen desselben reden will, so ist hiemit nichts vom Obigen Verschiedenes gesagt, und es bedarf einer so zweideutigen Phraseologie nicht, welche nie die Stelle klarer und bestimmter Begriffe vertreten kann*).

---

*) Ein wesentlicher Mangel der Ackermann'schen Untersuchung zeigt sich nach meiner Ansicht überhaupt darin, dass ihr bei allem Schönen und Treffenden, das sie enthält, und bei der warmen Liebe, mit welcher sie ihren Gegenstand behandelt, doch der Begriff der Aufgabe, die hier zu lösen ist, im Ganzen nicht vollkommen klar geworden ist. Als einen Beweis dieser Unklarheit betrachte ich hauptsächlich die Ausschliessung aller sogen. spekulativen Fragen und die Art und Weise, wie Ackermann diess zu rechtfertigen sucht. „Das Christliche im Plato und in seiner Philosophie," erklärt er Vorr. S. XIV in Beziehung auf so manche, welche, wie er sich als sehr möglich denkt, sich den Inhalt einer Schrift über das Christliche im Plato als einen recht spekulativen und die Hauptprobleme der Theologie und Religionsphilosophie erörternden vorstellen, „habe ich beleuchten und heraussetzen wollen, nicht das Verhältniss und die Verwandtschaft seiner Theologie zu der des Christenthums! Das Christliche der platonischen Philosophie als solches ist nichts weniger als identisch mit dem christlichen Geist seiner spekulativen Gotteslehre, seine Theologie verhält sich zu seiner Christlichkeit nur wie das Besondere zum Allgemeinen; sie ist nur eine von den mancherlei Erscheinungsformen, an denen und in denen sich das Christliche, das in ihm lag, zu erkennen

Gewiss ist es nach allem diesem äusserst schwer, zu sagen, was eigentlich unter dem Christlichen des Platonismus

---

gibt. Da ich dargethan zu haben glaube, dass das Wesentliche des Christenthums nicht in seiner Heilslehre, sondern in seiner Heilandswirksamkeit enthalten sei, so konnte ich doch begreiflicherweise das Christliche bei Plato nicht in seiner Lehre von Gottes Wesen, sondern nur in seinem glaubigen Bewusstsein dessen suchen, was die göttliche Kraft und Güte Heilsames in der Welt bezweckt und bewirkt." Aus diesem Grunde wird z. B. (S. 297) ein tieferes Verständniss der sogen. platonischen Trinität abgelehnt, weil ein solches nur dann gewonnen werden könnte, wenn es „um ein spekulatives Heraussetzen der verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen der platonischen und der christlichen Theologie zu thun wäre". Eine so absichtliche Verwahrung verräth wohl selbst am besten, dass der, der sie für nöthig erachtet, die Erwartungen der Leser, gegen die sie gerichtet ist, selbst nicht für ungegründet halten kann. Es ist auch in der That nicht einzusehen, wie eine Vergleichung des Platonismus mit dem Christenthum möglich sein soll, ohne dass man die platonische Lehre von Gott, also die platonische Theologie, und somit auch die zu ihr gehörende Lehre von den Ideen untersucht. Wie sehr diess gegen die Natur der Sache ist, zeigt die Ackermann'sche Untersuchung selbst, indem sie ja doch (wie z. B. S. 297) Punkte hervorhebt, wo uns die innere Verwandtschaft der platonischen Gotteslehre mit der christlichen recht einleuchtend werden soll. Wozu also die Ausschliessung des Theologischen, wenn man doch immer wieder darauf zurückkommen muss? Ebenso wenig lässt sich der Gegensatz begreifen, welcher zwischen der Heilslehre des Christenthums und seiner Heilandswirksamkeit gemacht wird, wie wenn diese nicht auch zu jener gehörte, und wie wenn von der Heilandswirksamkeit des Christenthums die Rede sein könnte, ohne in den Begriff des Heilands einzugehen! So wenig es bei einer Frage, wie die vorliegende ist, für gleichgültig gehalten werden kann, ob das Wesen des Christenthums in nichts anders gesetzt wird, als dasjenige, was der Rationalismus dazu rechnet, ebenso wenig kann es gleichgültig sein, wie man den Begriff des Heilands oder Erlösers bestimmt. Kann nun aber der Erlöser nach dem ächtchristlichen Begriff nur als der Gottmensch gedacht werden, so stehen wir ja auch schon mit dem Begriff der Heilandswirksamkeit unmittelbar in dem Mittelpunkt der christlichen Theologie. Was daher hier unter dem Namen der spekulativen Theologie auf die Seite gestellt wird, sind gerade diejenigen Punkte, in welche die Untersuchung nothwendig eingehen muss, wenn sie überhaupt von der Aussenseite vager, unbestimmter Begriffe zur Sache selbst kommen will. Ist es vielleicht eben diese Scheu vor dem Spekulativen, durch welche

verstanden werden soll. So sehr die Erwartung angeregt wird, so will es doch nie recht gelingen, die schwankende, ins Unbestimmte verfliessende, Vorstellung in einen bestimmten Begriff zu fassen. Dass aber die Sache selbst keine leere Vorstellung ist, sondern einen tiefern Grund hat, dringt sich bei allem diesem immer wieder auf.

Erster Abschnitt.

Die Verwandtschaft des Platonismus und des Christenthums, nach dem Charakter der Hauptlehren der platonischen Philosophie und dem allgemeinen Standpunkt derselben betrachtet.

Wenn wir, zur Beantwortung der aufgeworfenen Frage, der Sache selbst näher kommen wollen, so darf wohl mit Recht eine der ersten Reflexionen, die uns dabei leiten können, diese sein: wie das Christenthum seinem ganzen Inhalt und Charakter nach die grösste welthistorische Erscheinung ist, so werde auch das, was man als das Christliche des Platonismus bezeichnen zu können glaubt, etwas Epoche machendes sein, also etwas, worüber man nicht im Zweifel sein sollte, da es sich von selbst darbieten muss. Dabei muss uns nun aber sogleich auffallen, dass, so ausgezeichnet und eigenthümlich auch die Stelle ist, welche der Platonismus in der Geschichte der Philosophie und der Entwicklungsgeschichte der Menschheit überhaupt einnimmt, er doch nicht als die eigentlich Epoche

---

Ackermann, so reich er seine Schrift mit Literatur ausgestattet hat, sich abhalten liess, auf die für die vorliegende Aufgabe so manche wichtige Gesichtspunkte darbietende Hegel'sche Geschichte der Philosophie Rücksicht zu nehmen?

machende Erscheinung der Periode, welcher er angehört, betrachtet wird, sondern man ist allgemein darüber einverstanden, dass dieser Vorzug, an der Spitze einer neuen grossen Periode zu stehen, nicht dem Plato, sondern dem Sokrates gebührt, als dessen Schüler ja Plato selbst sich überall bekennt*). Schon hieraus folgt, dass das Christliche des Platonismus in jedem Falle nichts anders sein kann, als das bestimmtere Hervortreten desjenigen, was schon bei Sokrates als ein neues Epoche machendes Princip der sittlich-religiösen Entwicklung der Menschheit anerkannt werden muss. Auf Sokrates werden wir also mit unserer Frage zurückgewiesen, und es muss auch sogleich aus allem, woran man durch den Namen des Sokrates erinnert wird, einleuchten, dass sie an diesen Anfangspunkt angeknüpft werden muss, wenn sie aus dem richtigen Gesichtspunkt aufgefasst werden soll.

Es fragt sich daher vor allem, wodurch Sokrates in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit Epoche macht? Geben wir auf diese Frage auch nur die bekannte gewöhnliche Antwort: Sokrates habe, wie Diogenes von Laërte sagt, zu der bis dahin nur in der Einen Gestalt der Physik oder Naturphilosophie existirenden Philosophie die Ethik hinzugethan**),

---

*) Unter den neuern Geschichtschreibern der Philosophie haben zwar einige, wie Krug (Gesch. der Philios. alter Zeit) und Ast (Grundr. der Gesch. der Philos.), den Plato zum eigentlichen Anfänger einer neuen Zeit gemacht, man vergleiche aber, was Schleiermacher in der später anzuführenden Abhandlung (S. 53) dagegen bemerkt.

**) *De vitis dogmatis etc. III, 56*: Τῆς φιλοσοφίας ὁ λόγος πρότερον μὲν ἦν μονοειδὴς ὡς ὁ φυσικός, δεύτερον δὲ Σωκράτης προςέθηκε τὸν ἠθικόν, τρίτον δὲ Πλάτων τὸν διαλεκτικὸν, καὶ ἐτελεσιούργησε τὴν φιλοσοφίαν. Dass auch das Dialektische Plato's auf Sokrates zurückzuführen ist, wird sich aus dem Folgenden ergeben. Welche Wichtigkeit für Sokrates die Dialektik hatte, erhellt auch schon aus Xenophons Memorabilien. Vgl. IV. 5, 12: Οὕτως, ἔφη, — ἄνδρας γίγνεσθαι — διαλέγεσθαι δυνατωτάτους· ἔφη δὲ καὶ τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλεύεσθαι διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα. IV. 6, 1: διαλεκτικωτέρους ἐποίει τοὺς συνόντας — Σωκράτης γὰρ τοὺς μὲν εἰδότας, τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων, ἐνόμιζε καὶ τοῖς ἄλλοις ἂν ἐξηγεῖσθαι δύνασθαι.

oder er habe, wie Cicero sich ausdrückt (*Tuscul. quaest. V, 4*), die Philosophie vom Himmel auf die Erde, in die Häuser und auf den Markt, in das tägliche Leben der Menschen eingeführt; so ist schon hieraus leicht zu sehen, wie das Eigenthümliche des Sokrates, eben dasjenige, was zu jeder Zeit als sein grösstes und entschiedenstes Verdienst gerühmt wurde, ganz auf demselben Wege liegt, auf welchem in der Folge das Christenthum in seiner grossen welthistorischen Bedeutung hervortrat. Die höchste Aufgabe des Christenthums ist es, den Menschen in seinen wesentlichsten sittlich - religiösen Interessen zu ergreifen, alles, was zum Inhalt des Christenthums gehört, hat seine Bedeutung nur darin, dass es ein Moment für das sittlich-religiöse Verhältniss des Menschen zu Gott ist, ein Moment zur Realisirung der ewigen Seligkeit, deren Subjekt der seiner sittlichen Natur und seiner Abhängigkeit von Gott sich bewusste Mensch ist. Für diesen Zweck lässt das Christenthum den Menschen seinen Blick in die innerste Tiefe seines eigenen Wesens richten, um ihm durch diese Einkehr in sein eigenes Selbst die höchsten sittlich-religiösen Bedürfnisse, die nur durch Christus befriedigt werden können, zum klarsten und umfassendsten Bewusstsein zu bringen. Ist aber diese rein sittlich-religiöse Bestimmung des Selbstbewusstseins, wie sie dem Christenthum eigenthümlich ist, etwas anderes, als die Vollendung jener Bewegung, zu welcher der erste entscheidende Impuls von Sokrates ausging? Soll sich der Mensch in dem tiefsten innersten Mittelpunkt seines sittlich-religiösen Selbstbewusstseins ergreifen, so muss überhaupt sein Bewusstsein schon in sich selbst reflektirt sein, es muss zum Bruch mit der Objektivität, in welcher das Bewusstsein des Menschen aufging, gekommen und die Rückkehr aus der Objektivität in die Subjektivität geschehen sein. Dieser wichtige Moment in der Geschichte des sich über sich selbst verständigenden Geistes stellt sich uns in Sokrates dar. Es ist, wie Hegel dieses Eigenthümliche des Sokrates bestimmt (Gesch. der Philos. II. S. 42 [40] f.), der Hauptwendepunkt des Geistes in sich selbst. „Die unendliche Subjektivität,

Freiheit des Selbstbewusstseins, ist in Sokrates aufgegangen, dadurch, dass er die Wahrheit des Objektiven auf das Bewusstsein, auf das Denken des Subjekts, zurückgeführt hat." In dieser Reflexion, diesem Zurückgehen des Bewusstseins in sich selbst, waren zwar dem Sokrates schon die Sophisten vorangegangen, aber das ihn von diesen unterscheidende Princip ist, wie Hegel (a. a. O. S. 44 f. [41]) sagt, „dass der Mensch, was ihm Bestimmung, was sein Zweck, der Endzweck der Welt, das Wahre, Anundfürsichseiende ist, aus sich zu finden habe, zur Wahrheit durch sich selbst gelangen müsse. Es ist die Rückkehr des Bewusstseins in sich, die dagegen bestimmt ist als ein Herausgehen aus seiner besondern Subjektivität, das Setzen und Produciren des Denkens ist zugleich Produciren und Setzen eines solchen, was nicht gesetzt ist, was an sich ist, das Objektive als geistige Allgemeinheit, die Einheit des Subjektiven und Objektiven, das sittlich Gute als das Substanzielle für das Handeln." Die wichtigste, als nothwendige Voraussetzung dem Christenthum vorangehende, Folge dieses sokratischen Standpunkts war, dass seitdem nur der Mensch, seiner sittlichen Natur nach, der Mittelpunkt aller wahren Philosophie sein konnte. Wie schon Sokrates nichts wichtigeres kannte, als, wie er selbst erklärte*), nach dem

*) Wenigstens bei Plato im Phädrus S. 229 in einer ganz hieher gehörigen Stelle, in welcher Plato den Sokrates sagen lässt: „Wer die Mythen von den Centauren, der Chimära, den Gorgonen, Pegasen und andern unendlich vielen und unbegreiflichen wunderbaren Wesen auf etwas Wahrscheinliches bringen will, wird mit einer wahrlich unzierlichen Weisheit viele Zeit verderben. Ich aber habe dazu ganz und gar keine, und die Ursache hievon, mein Lieber, ist diese, ich kann noch immer nicht nach dem delphischen Spruch mich selbst erkennen. Lächerlich also kommt es mir vor, so lange ich hierin noch unwissend bin, an andere Dinge zu denken. Daher also lasse ich das alles gut sein, und annehmend, was darüber allgemein geglaubt wird, denke ich nicht an diese Dinge, sondern an mich selbst, ob ich etwa ein Ungeheuer bin, noch verschlungener gebildet und ungethümer als Typhon, oder ein milderes einfacheres Wesen, das sich eines göttlichen und edlen Theils von Natur erfreut." In gleichem Sinne sagt Sokrates im Phädrus S. 230: „Ich bin lernbegierig, und Felder

delphischen Spruch sich selbst zu erkennen, so hielt auch die ganze folgende Philosophie nichts angelegentlicher und beharrlicher fest, als eben diese Aufgabe, den Menschen als sittliches Wesen nach allen seinen Beziehungen aufzufassen. In welcher nahen Beziehung aber diess zum Christenthum steht, zeigt am einfachsten und unmittelbarsten die Zusammenstellung des delphisch-sokratischen Spruchs mit dem evangelischen Aufruf zur *μετάνοια*, jenem *μετανοεῖτε*, das ja selbst nichts anderes ist, als ein verstärktes, den Menschen nicht blos überhaupt, sondern im Zustande der Sünde in das Auge fassende *γνῶθι σεαυτόν* *).

Sokratische Philosophie und Christenthum verhalten sich demnach, in diesem ihrem Ausgangspunkt betrachtet, zu einander, wie Selbsterkenntniss und Sündenerkenntniss. Das Eine kann nicht ohne das Andere sein. Die Sündenerkenntniss hat zu ihrer nothwendigen Voraussetzung die Selbsterkenntniss, wie überhaupt das Besondere durch das Allgemeine bedingt

---

und Bäume wollen mich nichts lehren, wohl aber die Menschen in der Stadt." Nur der Mensch also, und zwar der Mensch seiner edleren göttlichen Natur nach ist der eigentliche Gegenstand seiner Philosophie.

*) Hegel drückt sich über Sokrates und die Epoche machende Bedeutung des sokratischen Princips auch so aus (a. a. O. S. 71 [62]): „Wir sehen ihn das Allgemeine, das Absolute im Bewusstsein, aus jedem als sein unmittelbares Wesen finden lehren. Wir sehen hier im Sokrates das Gesetz, das Wahre und Gute, das vorher als ein Sein vorhanden war, ins Bewusstsein zurückkehren. Aber es ist nicht eine einzelne zufällige Erscheinung an diesem Individuum Sokrates. Im allgemeinen Bewusstsein, im Geiste des Volkes, dem er angehörte, sehen wir die Sittlichkeit in Moralität umschlagen, und ihn an der Spitze als Bewusstsein dieser Veränderung stehen. Der Geist der Welt fängt hier eine Umkehr an, die er später vollständig ausgeführt hat. Von diesem höhern Standpunkt ist sowohl Sokrates, als das athenische Volk und Sokrates in ihm zu betrachten. Es beginnt hier die Reflexion des Bewusstseins in sich selbst, das Wissen des Bewusstseins von sich als solchem, dass es das Wesen ist, — wenn man will, dass Gott ein Geist ist, und wenn man will, in einer gröbern sinnlicheren Form, dass Gott menschliche Gestalt anzieht." So nahe liegt also, wenn die Bedeutung des sokratischen Princips auf diesen Ausdruck gebracht wird, die Beziehung desselben auf das Christenthum.

ist, die Selbsterkenntniss aber führt, je intensiver sie ist, zur Sündenerkenntniss, je tiefer das Bewusstsein in sich selbst zurückgeht, desto gewisser stösst es auf die dem innersten Wesen des Menschen inwohnende Sünde. Gehen wir aber von dem christlichen Bewusstsein der Sünde aus, so muss, wenn ein solches Verhältniss des sokratischen Standpunkts zum christlichen einen tiefern Grund haben soll, auch etwas dem christlichen Bewusstsein der Gnade Analoges bei Sokrates nachgewiesen werden können. Das Allgemeinste der christlichen Lehre von der Gnade in ihrem Gegensatz zur Sünde ist, dass der Mensch für sich selbst nicht im Stande ist, aus dem Zustande der Sünde, in welchem er sich vorfindet, sich zu erlösen, dass er hiezu einer Kraft und Hülfe von oben bedarf, in seiner Subjektivität schlechthin abhängig ist von einer Objektivität ausser und über ihm. Diess scheint dem sokratischen Princip der subjektiven Freiheit, vermöge dessen der Mensch das Wahre, Gute und Rechte, an das er für seine sittlichen Bedürfnisse gewiesen ist, in sich selbst vorfindet, aus seinem eigenen Bewusstsein zu schöpfen hat, geradezu entgegenzustehen. Er trägt auf diese Weise das Princip der erlösenden Gnade, das er nach der Lehre des Christenthums nur als ein objektiv gegebenes in sich aufnehmen und sich aneignen kann, in sich selbst. Allein dieser Widerspruch ist nur scheinbar und löst sich sehr einfach dadurch, dass dieses subjektive Princip auch wieder als ein objektives bestimmt ist, es ist nur seiner formellen Seite nach ein subjektives, sofern das eigene Selbstbewusstsein des Menschen das Princip ist, aus welchem sich ihm alles Wahre und Gute, das Ansichseiende, Ewige, Allgemeine entwickeln muss. Diese Entwicklung geschieht aber nur dadurch, dass das Bewusstsein das Allgemeine als das ihm objektiv Gegebene in sich vorfindet, und als das von aller Subjektivität Unabhängige und an sich Seiende anerkennt. Das Allgemeine ist nun auch das Gewusste, das im subjektiven Bewusstsein sich selbst Offenbarende und Aussprechende und auf diese Weise das den Menschen in seinem Wollen und Handeln Bestimmende. Es tritt also auch

hier ein dem Standpunkt, auf welchen das Christenthum den Menschen stellt, analoges Verhältniss des Subjektiven und Objektiven ein. Das Wahre, Gute und Rechte ist, als das Allgemeine, die über dem einzelnen Menschen stehende Macht, von welcher er sich abhängig erkennen muss, das Princip, durch das er sich allein über alle Particularität seiner subjektiven Neigungen, Gefühle und Leidenschaften erheben kann, und die höchste Aufgabe der sokratischen Ethik oder Heilslehre besteht darin, eine solche Handlungsweise des Menschen zu bewirken, vermöge welcher er in allen Fällen des Lebens durch das an sich Gute, wie es in seinem Bewusstsein sich ausspricht, als seinen höchsten Zweck bestimmt wird. In die Realisirung dieser Aufgabe greifen die sokratische Hebammenkunst und die sokratische Ironie auf gleiche Weise ein. Soll der Mensch nicht durch Zufälliges und Einzelnes, sondern das an sich Gute, als das Allgemeine, in seinem Wollen und Handeln bestimmt werden, so kommt alles darauf an, dass er sich dieses Allgemeinen vor allem klar bewusst ist. Da aber dieses Allgemeine nicht erst von aussen in den Menschen hineinkommt, sondern an sich schon in dem Bewusstsein eines jeden enthalten ist, so wird nur erfordert, dass es aus demselben auch wirklich entwickelt wird. Es muss also in jedem Menschen eine geistige Geburt vor sich gehen, durch welche der das Allgemeine enthaltende Gedanke in ihm zur Welt gebracht wird. Diess nannte Sokrates die von seiner Mutter auf ihn übergegangene, ihm aber von Gott für edle und schöne Jünglinge zugetheilte geburtshelferische Kunst (Theätet S. 210), die ihm eigene Methode, durch Fragen und Antworten aus einem gegebenen, concreten Falle, durch Entwicklung des darin Enthaltenen, Aussonderung des Concreten, Zufälligen, Einzelnen, und Hervorhebung des Allgemeinen aus dem Besondern, eine allgemeine Wahrheit, eine allgemeine Bestimmung, zum Bewusstsein zu bringen. Es liegt hierin für jeden, welcher der höchsten Aufgabe seines sittlichen Wesens entsprechen will, die Forderung, sich über das Einzelne, Zufällige, zum Allgemeinen, an sich Seienden, aus dem gewöhnlichen Kreise

seiner subjektiven Vorstellungen und Lebenserfahrungen zur Welt der Ideen zu erheben. In engem Zusammenhang mit dieser sokratischen Mäeutik steht die sokratische Ironie. Indem Sokrates sich selbst unwissend stellte, und sich selbst von denen, mit welchen er sich unterredete, belehren lassen wollte, hatte er dabei nur die Absicht, das Wissen anderer, durch die Consequenzen, die sie selbst zogen, und die Widersprüche, in welche sie sich verwickelten, sich in sich selbst verwirren zu lassen. Je argloser und unbefangener solche vermeintlich Wissende in den von dem Fragenden von Anfang an angelegten Widerspruch hineingingen, desto auffallender musste der Contrast sein, welcher zwischen dem Resultat, auf welches sie kamen, und der Voraussetzung, von welcher sie ausgingen, oder zwischen ihrem vermeintlichen Wissen und dem scheinbaren Nichtwissen des Fragenden, sich herausstellte. In diesem von dem Fragenden gleich anfangs durchschauten und recht absichtlich herbeigeführten, von dem Antwortenden aber nicht geahnten Widerspruch, durch welchen das vermeintliche Wissen seinen eigenen Vernichtungsprocess an sich vollzieht, und gegen den Willen des Wissenden in sein gerades Gegentheil umschlägt, besteht das eigentliche Wesen der sokratischen Ironie. Diese ironische Methode kann in demjenigen, auf welchen sie angewandt wird, nur ein Unlust erregendes und beschämendes Gefühl zur Folge haben, aber eben dadurch wirkt sie nur um so heilsamer, um den Menschen zur Erkenntniss der Wahrheit zu führen. Sie ist das Negative, welches das Positive der Mäeutik zu seiner Voraussetzung hat, beide zusammen aber zwecken im Sinne der sokratischen Heilslehre darauf hin, den natürlichen Menschen von der Subjektivität seiner Vorstellungen und Neigungen dadurch abzuziehen, dass er vor allem das Widersprechende und Nichtige derselben fühlen muss, um ihn durch die Erkenntniss des Nichtwissens von dem eitlen Schein, von welchem der äussere Mensch sich so gern gefangen nehmen lässt, loszureissen*),

*) Man vgl. z. B., wie bei Xenophon *Memor. IV*, 2, 24 *f.* Euthy-

und zum wahren Wissen, das der innere Mensch in sich findet, wenn er aus dem Aeussern in sein Inneres einkehrt, zu erheben. So will also auch die sokratische Philosophie den Menschen zu einer, nur durch das schmerzliche Gefühl der Beschämung und Demüthigung erfolgenden, Geburt seines wahrhaft geistigen Wesens führen, durch welche der natürliche Mensch seine Subjektivität in sich abthut, um zu dem wahrhaft Seienden hindurch zu dringen.

Dass der einzelne, in seiner Subjektivität für sich selbst nichts geltende, Mensch dem über ihm stehenden Allgemeinen, Objektiven, an sich Seienden sich unterordne, um dadurch den höchsten Endzweck seines sittlichen Wesens zu realisiren, diess ist demnach die Hauptforderung, in welcher die sokratische Philosophie mit dem Christenthum zusammentrifft. Beide setzen daher auch voraus, dass der Mensch, wie er von Natur ist, nicht bleiben soll, sondern aus dem natürlichen Sein zum wahrhaft geistigen geboren werden muss. Wie aber das Christenthum, wenn es den äusseren Menschen in sich ersterben lässt, damit der innere wahrhaft geistige aus ihm geboren werde, dadurch nur den Menschen zur wahren Freiheit und Einheit mit sich selbst führen will, so bezweckt auch die sokratische Philosophie nichts anders. Das Allgemeine, welchem der Mensch sich unterordnen soll, ist ebenso subjektiv als objektiv, sofern es im Menschen nur dadurch zum Bewusstsein kommt, dass er es aus sich selbst entwickelt. Sehr treffend hebt Hegel dieses Moment auf folgende Weise hervor (S. 74 [65]): „Nach dem sokratischen Princip gilt dem Menschen nichts, hat nichts Wahrheit für ihn, wo nicht der

---

demus von Sokrates durch das delphische Γνῶθι σαυτὸν dahin gebracht wird, dass ihm die Einbildung, die er von sich hegte, vergeht und er dagegen seine Nichtigkeit einsieht und gesteht. Darauf spielt auch Aristophanes an, wenn er in den Wolken den Strepsiades, als er im Begriff war, seinen Sohn der sokratischen Schule zu übergeben, zu demselben sagen lässt, V. 841:

Γνώσει δὲ σαυτὸν, ὡς ἀμαθὴς εἶ καὶ παχύς.

Dich selbst erkennst du, wie du so dumm und roh noch bist.

Geist das Zeugniss gibt. Der Mensch ist dann frei darin, ist bei sich; es ist die Subjektivität des Geistes. Wie es in der Bibel heisst, „Fleisch von meinem Fleisch, Bein von meinem Bein", so ist das, was nur gelten soll als Wahrheit, als Recht, Geist von meinem Geist. Was der Geist so aus sich selbst schöpft, was ihm so gilt, muss aus ihm, als dem Allgemeinen, als dem als Allgemeines thätigen Geiste sein, nicht aus seinen Leidenschaften, Interessen, Belieben, Willkühren, Zwecken, Neigungen u. s. f. Diess ist zwar auch ein Inneres, „von der Natur in uns gepflanzt", aber nur auf natürliche Weise unser Eigenes, es gehört dem Besondern an, das Höhere darüber ist das wahrhafte Denken, der Begriff, das Vernünftige. Dem zufälligen particularen Innern hat Sokrates jenes allgemeine wahrhafte Innere des Gedankens entgegengesetzt. Und dieses eigene Gewissen erweckte Sokrates, indem er nicht blos aussprach: der Mensch ist das Maass aller Dinge, sondern: der Mensch als denkend ist das Maass aller Dinge."

Es lässt sich gewiss nicht läugnen, dass die Hauptmomente der sokratischen Philosophie, wenn sie auf diese Weise aufgefasst werden, in einer näheren Beziehung zum Christenthum stehen. Nicht erst bei Plato, schon bei Sokrates, lassen sich also gewisse christliche Elemente nachweisen, die wir vor allem ins Auge fassen müssen, wenn das Christliche im Platonismus selbst in seinem wahren historischen Zusammenhang sich darstellen soll. Da aber der Platonismus selbst aus der sokratischen Philosophie hervorging, und auf der Grundlage derselben so ruht, dass er die wissenschaftliche Entwicklung dessen ist, was in Sokrates als etwas noch Unentwickeltes, durch die Unmittelbarkeit des Lebens Gegebenes, vor uns liegt, so wird auch in Beziehung auf die vorliegende Frage dasselbe Verhältniss stattfinden. Das Christliche des Platonismus kann nur die weitere Entwicklung dessen sein, was sich uns schon in der sokratischen Philosophie darlegt, und je genauer wir diese weitere Entwicklung verfolgen, desto klarer muss uns auch werden, dass jene christlichen Elemente der sokratischen Philosophie, so wenig sie auch vielleicht beim ersten Anblick

eine solche Bedeutung zu haben scheinen, gleichwohl die ersten Anfänge und Ausgangspunkte einer Bewegung sind, die sich in der Folge im Christenthum vollendet.

Gehen wir von demjenigen aus, was immer als das Wesentlichste des sokratischen Standpunkts betrachtet werden muss, vom Sittlichen, so müssen wir unsere Aufmerksamkeit vor allem auf den platonischen Staat richten. Nach Sokrates ist der Mensch, als sittliches Wesen, und das sittlich Gute, durch welches als das Allgemeine jeder Einzelne in seinem Wollen und Handeln bestimmt werden soll, der Mittelpunkt alles philosophischen Denkens. Der grosse Fortschritt, welchen Plato hierin machte, ist, dass er vom einzelnen Menschen zum Staat fortging. Der Begriff des sittlich Guten realisirt sich vollkommen nicht in dem einzelnen Menschen, sondern nur in der Gesammtheit der einen Staats-Organismus bildenden Menschen. Der Staat beruht auf der Idee der Gerechtigkeit, der Staat ist selbst die concrete Wirklichkeit, die objektive Realität der Idee der Gerechtigkeit. Das sittlich Gute wird bestimmt durch den Begriff der Gerechtigkeit, sittlich gut oder gerecht kann daher der Einzelne nur sein, sofern er Mitglied des Staates ist, in welchem allein der Begriff des sittlich Guten oder der Gerechtigkeit sich realisiren kann. Plato betrachtet, wie Hegel sagt (Gesch. der Philos. II. S. 272 [239]), den Zustand der Gesellschaft und des Staats nicht als Mittel für die einzelne Person, als Grundzweck, sondern legt umgekehrt das Substanzielle, Allgemeine, zum Grunde, und zwar so, dass der Einzelne als solcher eben diess Allgemeine zu seinem Zweck, seiner Sitte, seinem Geiste habe, dass der Einzelne für den Staat wolle, handle, lebe und geniesse, so dass er seine zweite Natur, seine Gewohnheit und seine Sitte sei: diese sittliche Substanz, die den Geist, das Leben und das Wesen der Individualität ausmacht, und die Grundlage ist, systematisirt sich in einem lebendigen organischen Ganzen, indem es sich wesentlich in seinen Gliedern unterscheidet, deren Thätigkeit eben das Hervorbringen des Ganzen ist. Wir haben also auch hier die von Sokrates geforderte Unterordnung

des Einzelnen unter das Allgemeine als das sittlich Gute, nur wird sie von Plato vermittelt durch den Staat, als die organische Einheit, welcher der Einzelne als Glied angehört. Als organische Einheit aber fasst Plato den Staat auf, indem er die Gesammtheit der einzelnen, den Staat bildenden, Individuen selbst wieder als ein grosses Individuum betrachtet. Wie in dem einzelnen Individuum drei verschiedene Principien zu unterscheiden sind: 1) das sinnliche, das in den auf etwas bestimmtes gehenden Bedürfnissen und Begierden sich äussert, 2) das vernünftige, der λόγος, welcher als das Allgemeine den nur auf das Einzelne gerichteten Begierden sich widersetzt, und 3) ein mittleres zwischen beiden, welches von Plato ϑυμός (Zorn oder Gemüth) genannt wird, indem es sowohl der Begierde verwandt ist, als auch der Vernunft gegen die Begierde beisteht, so theilt sich der Staat als organische Einheit in drei wesentlich verschiedene Bestandtheile. Es entstehen so die drei Stände, welche zusammen den Staat ausmachen: 1) der Stand der Regierenden oder der Wissenden, welche von Plato auch die Wächter genannt werden, 2) der Stand der Krieger, und 3) der Stand der Ackerbauer und Handwerker. Da aber der Staat die real gewordene Idee der Gerechtigkeit ist, so muss sich diese Idee auch an den einzelnen Ständen des Staates darstellen. Wie der Staat sich in Stände theilt, so spaltet sich die Eine Tugend der Gerechtigkeit in eine Mehrheit von Tugenden. Dem Stande der Regierenden und Berathenden kommt die Tugend der Weisheit oder der Wissenschaft zu, dem zweiten Stande, dem der Krieger, die Tugend der Tapferkeit, dem dritten Stande die Tugend der Mässigung, die zwar eine allgemeine Tugend ist, als die, die Harmonie des Ganzen bewirkende, Gewalt über die Begierden und Leidenschaften, ganz besonders aber zur Tugend des dritten Standes wird, sofern dieser als der den beiden andern untergeordnete und den sinnlichen Bedürfnissen dienende am meisten in Gefahr ist, sich von dem harmonischen Zusammenhang mit dem Ganzen abzulösen. Diesen drei Tugenden stellt Plato als vierte Tugend die Gerechtigkeit zur Seite, wodurch wir

die bekannten vier Kardinaltugenden der Alten erhalten, sie ist aber vielmehr die Grundlage der übrigen und die Idee des Ganzen. Der Begriff der Gerechtigkeit realisirt sich dadurch im Staat, dass jene drei Tugenden die Momente sind, in welche er auseinandergeht, um sich in ihnen in seiner Totalität darzustellen. Das Mittel, sowohl den Staat zu erhalten, als auch die sein Wesen bestimmende Idee immer vollständiger zu realisiren, ist die Erziehung, die die Aufgabe hat, jeden zu demjenigen zu bilden, wozu er als Glied eines auf der Idee des sittlich Guten beruhenden Ganzen bestimmt ist.

Fragen wir nun, welche Beziehung der auf diese Weise organisirte platonische Staat zum Christenthum hat, so liegt die Antwort hierauf sehr nahe. Bei aller Verschiedenheit im Ganzen und Einzelnen ist der platonische Staat ein sittliches Gemeinwesen ähnlicher Art, wie die christliche Kirche. Beiden liegt dieselbe Idee zu Grunde, die auch im Christenthum nicht hätte realisirt werden können, wenn sie nicht eine an sich wahre und vernünftige, im Wesen des Geistes selbst gegründete wäre. Wie der Mensch von Natur nicht für sich ist, sondern in natürlicher Gemeinschaft mit andern steht, so soll er auch als sittliches Wesen eine durch die Idee des sittlich Guten bestimmte Gemeinschaft bilden. Je mehr sich der Mensch des sittlich Guten, als des Allgemeinen, welchem sich jeder Einzelne unterordnen soll, bewusst wird, desto mehr muss er sich auch der gleichen Beziehung aller zu der höhern alles bestimmenden Idee bewusst werden. Die Idee soll sich in jedem Einzelnen individualisiren, in ihm zur konkreten Wirklichkeit werden, sie kann sich aber in jedem nur auf individuelle Weise darstellen, und daher nur in einem Ganzen, zu welchem sich alle Einzelne als Glieder einer und derselben organischen Einheit verhalten, in ihrer Totalität zur Erscheinung kommen. Diese substantielle Einheit des Ganzen ist in dem platonischen Staat die Idee der Gerechtigkeit, die sich in jedem Einzelnen als einem Gliede dieses Staats reflektirt, in der christlichen Kirche ist es Christus, er ist selbst der Leib,

dessen Glieder alle sind, die in Gemeinschaft mit ihm stehen. Jeder Einzelne erhält dadurch seinen sittlichen Werth nur als Theil des Ganzen, welchem er angehört, sofern auch er in seinem Theile an der höchsten Einheit Theil hat, und in seinem Verhältniss zu den Uebrigen dazu beiträgt, die Idee des Ganzen in ihrer Totalität zu realisiren. Diesen Grundgedanken seines Staats spricht Plato aus, wenn er, um auch dem niedriger Stehenden seine Stelle im Ganzen anzuweisen, sagt (Rep. IX. S. 590): „Sollen wir nun nicht sagen, damit doch auch ein solcher von demselbigen beherrscht werde, wie der Trefflichste, müsse er der Knecht jenes Trefflichsten, welcher das Göttliche herrschend in sich hat, werden? Keineswegs jedoch in der Meinung, der Knecht solle zu seinem eigenen Schaden beherrscht werden, sondern, dass es beiden das beste sei, von dem Göttlichen und Verständigen beherrscht zu werden, am liebsten zwar so, dass jeder es als sein eigenes in sich selbst habe, wenn aber nicht, dann dass es ihm von aussen gebiete, damit wir alle, als von demselben beherrscht, auch nach Vermögen einander insgesammt ähnlich seien und befreundet."

Zwischen dem Platonismus und Christenthum besteht nun freilich hierin der grosse Unterschied, dass der platonische Staat blosse Idee ist, die Idee der christlichen Kirche aber zur historischen Wirklichkeit geworden ist, aber durch diesen Unterschied wird die gegenseitige Beziehung beider nicht aufgehoben, vielmehr erst in das wahre Licht gesetzt. Was den platonischen Staat zur blossen Idee macht, ist nichts anders, als der Mangel eben desjenigen Princips, durch das sich die christliche Kirche von dem platonischen Staat am eigenthümlichsten unterscheidet, des Princips der subjektiven Freiheit. Wie sehr in dem platonischen Staat der Einzelne mit allen seinen individuellen Rechten und Ansprüchen zurücktreten und seine Freiheit der Allgemeinheit des Ganzen zum Opfer bringen muss, beweisen die bekannten drei Bestimmungen, auf welche Plato seinen Staat gründen zu müssen glaubte, 1) dass es keinem Einzelnen gestattet sei, sich selbst mit freier Willkür

seinen Stand zu wählen, 2) dass keiner ein Privat-Eigenthum haben dürfe, und 3) dass die Ehe und das darauf beruhende Familienleben ausgeschlossen sei. Eine solche Beschränkung und Unterdrückung der subjektiven Freiheit ist zu unnatürlich, als dass ein auf solchen Grundsätzen beruhender Staat jemals in der Wirklichkeit existiren könnte. Auch mit dem Christenthum stehen daher diese Grundsätze in dem grössten Widerspruch, und der platonische Staat bildet in dieser Hinsicht sogar den geraden Gegensatz gegen die christliche Kirche, in welcher jeder Einzelne nur insofern ein Glied des Gesammtkörpers der Kirche ist, sofern er in demselben zu dem vollen Recht seiner Freiheit und Selbstständigkeit gelangt, und den absoluten Zweck seines Daseins in sich selbst hat. Zur richtigen Bestimmung des Gesichtspunkts, aus welchem dieses sogenannte platonische Ideal vom Staat aufzufassen ist, bemerkt Hegel (Gesch. der Philos. II. S. 275 [242] f.): „Plato habe in der That die griechische Sittlichkeit nach ihrer substantiellen Seite dargestellt, das griechische Staatsleben sei das, was den wahrhaften Inhalt der platonischen Republik ausmache, der Hauptgedanke desselben sei der, der als Princip der griechischen Sittlichkeit anzusehen sei, dass nämlich das Sittliche das Verhältniss des Substantiellen habe, als göttlich festgehalten werde, so dass jedes einzelne Subjekt den Geist, das Allgemeine, zu seinem Zwecke, zu seinem Geist und Sitte habe, nur aus, in diesem Geiste wolle, handle, lebe und geniesse, so dass diess seine Natur, d. i. seine zweite geistige Natur sei, das Subjektive es in der Weise einer Natur als Sitte und Gewohnheit des Substantiellen habe. Diesem substantiellen Verhältniss der Individuen zur Sitte stehe gegenüber die subjektive Willkür der Individuen, dass sie nicht aus Achtung und Ehrfurcht für die Institutionen des Staates, des Vaterlands, sondern aus eigener Ueberzeugung, nach einer moralischen Ueberlegung sich bestimmen und handeln. Diess Princip der subjektiven Freiheit sei ein späteres und in die griechische Welt auch gekommen, aber als Princip des Verderbens der griechischen Staaten, des griechischen Lebens.

Plato habe nun den Geist, das Wahrhafte seiner Welt erkannt und aufgefasst, und es ausgeführt nach der nähern Bestimmung, dass er diess neue Princip verbannen, unmöglich machen wollte in seiner Republik. Es sei so ein substantieller Standpunkt, auf dem er stehe, indem das Substantielle seiner Zeit zum Grunde liege, aber es sei auch nur relativ so, da es nur ein griechischer Standpunkt sei, und das spätere Princip mit Bewusstsein ausgeschlossen werde.“ In diesem bewussten absichtlichen Ausschliessen würde demnach der platonische Staat in einem feindlichen Verhältniss zum Christenthum stehen, auf der andern Seite aber ist dieses Ausschliessen des christlichen Princips der subjektiven Freiheit zugleich ein um so entschiedeneres Festhalten an dem Princip der allgemeinen substantiellen Einheit, und hierin gerade liegt die christliche Bedeutung des platonischen Staats. Das christliche Princip der subjektiven Freiheit ist nur darum kein einseitiges und willkürliches, weil es zugleich die Einheit des Subjektiven und Objektiven ist: der Einzelne hat seine Freiheit nur darin, dass er sich Eins weiss mit dem Allgemeinen, in der Einheit des Ganzen, welchem er als einzelnes Glied angehört, die vollkommenste Befriedigung seiner innersten subjektiven Bedürfnisse und Interessen findet. Indem also Plato die eine Seite des christlichen Princips, wenn auch mit Ausschliessung der andern, aufs entschiedenste festhielt, und zwar zu einer Zeit, in welcher das immer mehr um sich greifende Princip der subjektiven Willkür das griechische Staatenleben seinem völligen Untergang zuzuführen begann, stund er eben dadurch der Idee der christlichen Kirche näher, als irgend ein anderer des Alterthums. Es liegt seinem Staate das Bewusstsein zu Grunde, dass jene substantielle Einheit, auf welcher das sittliche Gemeinwesen der griechischen Staaten beruht, ein Moment sei, das in der allgemeinen Entwicklung der Menschheit nicht völlig verloren gehen könne, sondern aufbewahrt werden müsse, um einst in einer, wenn auch damals noch nicht geahneten, höhern geistigen Bedeutung, geläutert von allem, was ihm noch von den beschränkenden Formen der Gegenwart

anhing, wieder aufgenommen zu werden. Nur in diesem Sinne konnte Plato die Idee eines Staats auffassen, welcher in der Wirklichkeit nie zur Existenz kommen konnte. In der That aber ist, was in Ansehung derselben realisirt werden konnte, in der christlichen Kirche selbst zur Erscheinung gekommen. Auch in der christlichen Kirche konnte ja das Princip der subjektiven Freiheit nicht sogleich in seiner Reinheit hervortreten, sondern erst im Kampfe mit dem ihm entgegenstehenden allmählig hindurchdringen. Der Einzelne sollte sich immer wieder auf eine, seine individuelle Freiheit und Selbstständigkeit mehr oder minder vernichtende, Weise der allgemeinen Einheit des Ganzen unterordnen, und ihr alle seine persönlichen Rechte und Interessen aufopfern. Die Formen, in welchen diess geschah, haben eine auffallende Aehnlichkeit mit den Einrichtungen, welche Plato für seinen Staat festsetzte. Strenge Scheidung der Stände, Ausschliessung des Eigenthumsrechts, Aufhebung der Ehe und des Familienlebens, vollkommene Unterordnung des eigenen Willens unter den Gesammtwillen des Standes, welchem der Einzelne angehört, alle diese Institutionen haben, nur in anderer Form, auch in der christlichen Kirche die Entwicklung des Princips der subjektiven Freiheit so lange gehemmt, bis es stark genug wurde, durch Entfernung jener Formen, die die Kirche in einen Staat verwandelten und ihre Idee im Sichtbaren untergehen zu lassen schienen, die hemmenden Bande zu durchbrechen. So hat der platonische Staat auch auf der Seite, auf welcher er in dem direktesten Gegensatz zur christlichen Kirche steht, eine nahe Beziehung zum Christenthum, und ist überhaupt, auch als blosse Idee, ein nicht unwichtiges Moment, durch welches der Uebergang aus der alten griechischen Welt in die christliche vermittelt wird.

Der platonische Staat ist die real gewordene Idee der Gerechtigkeit. Schon hieraus erhellt, wie die platonische Ideenlehre mit der ethischen Seite der platonischen Philosophie, von welcher bisher die Rede war, zusammenhängt. Bei der grossen Bedeutung, welche die Lehre von den Ideen

im platonischen System hat, ist mit Recht vorauszusetzen, dass das Christliche des Platonismus, wenn es überhaupt sich auf einen bestimmten Begriff bringen lässt, sich besonders auch an dieser Lehre zu erkennen geben werde. Es ist mit Beziehung auf die Ackermann'sche Schrift schon oben darauf hingewiesen worden. Die platonischen Ideen sind, wie sie Ackermann mit Recht nennt, himmlische Kräfte, die lebendigen Quellen des Heils und der Seligkeit, die Heilande der Welt und des Lebens. Das Allgemeine, welches Sokrates im Menschen zum Bewusstsein zu bringen bezweckte, hat in den platonischen Ideen des Wahren und Schönen, des Guten und Gerechten, und wie sonst die verschiedenen Gestalten oder Gesichtspunkte (εἴδη) heissen mögen, unter welchen Plato das Allgemeine auffasste, seine konkreten Bestimmungen erhalten, und tritt daher auch in objektiver Bedeutung dem Bewusstsein gegenüber. Sie sind das höhere ideale Bewusstsein des Menschen selbst, aber auch das an sich Seiende, Ewige, die übersinnliche unsichtbare Welt, deren Reflex die sinnliche sichtbare ist. So unmittelbar ihre Beziehung zum Wesen Gottes ist, so sind sie doch an sich nicht das Wesen Gottes selbst, sofern, was eine Bestimmung des Wesens Gottes ist, von dem abstrakten Begriff desselben unterschieden werden muss, sie sind in dieser Hinsicht nur das Vermittelnde zwischen Gott und der Welt, die Urformen des sich offenbarenden göttlichen Wesens. So betrachtet nehmen sie im Platonismus dieselbe Stelle ein, welche Christus im Christenthum, und der Unterschied ist zunächst nur dieser, dass sie als Ideen in unbestimmter Vielheit sind, was Christus als konkrete Einheit ist. Doch tritt auch in ihnen schon eine höhere alles umfassende Einheit hervor, wenn Plato ganz besonders die Idee des Guten als diejenige hervorhebt, welche „zuletzt unter allem Erkennbaren und nur mit Mühe erblickt, wenn man sie aber erblickt hat, auch gleich dafür anerkannt wird, dass sie für Alle die Ursache alles Richtigen und Schönen ist, im Sichtbaren das Licht und die Sonne, von der dieses abhängt, erzeugend, im Erkennbaren aber sie allein als Herrscherin

Wahrheit und Vernunft hervorbringend, so dass diese sehen muss, wer vernünftig handeln will in eigenen oder öffentlichen Angelegenheiten“ (Rep. VII. S. 517). Die Idee des Guten ist demnach hier auf ähnliche Weise der Inbegriff aller Ideen, das höchste Princip der göttlichen Wirksamkeit und Offenbarung, das Princip aller Wahrheit und Vernunft, wie in der Folge in der alexandrinischen Religionsphilosophie der göttliche Logos als die *ἰδέα ἰδεῶν*, als der Ort und Mittelpunkt und der lebendige Träger aller Ideen gedacht wurde*). Der so sichtbar aus der platonischen Ideenlehre hervorgegangene alexandrinische Logos zeigt hier sehr klar den engen Zusammenhang, wie des Platonismus und Christenthums überhaupt, so insbesondere der platonischen Ideenlehre und der christlichen Logoslehre, während der einfache johanneische Satz: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* uns zugleich den grossen, durch keine Vermittlung aufzuhebenden, Unterschied auch zwischen dem Platonismus und dem Christenthum in prägnanter Kürze in die Augen springen lässt. Wenn nun auch in diesem Sinne von einem Fleisch- und Menschwerden der göttlichen Ideen nach Plato nicht die Rede sein kann, so treten doch auch auf diesem Punkte Platonismus und Christenthum in ein sehr nahes Verhältniss zu einander. Expliciren wir uns den johanneischen Satz, so liegt zweierlei in ihm: 1) der Logos steht, sofern er Fleisch geworden und Mensch ist, in einem immanenten Verhältniss zur Menschheit, er ist der Gottmensch, und als Gottmensch nicht der Mensch in seiner Einzelheit, sondern in seiner Allgemeinheit, der an sich seiende, allgemeine, in der Identität mit Gott stehende Mensch; 2) dieses Verhältniss des Logos zur Menschheit ist ein gewordenes, in der Zeit entstandenes. Beides gilt auch von den platonischen Ideen. Da, wie schon Sokrates lehrte, der Mensch die Quelle, wodurch er sich des Göttlichen bewusst wird, in sich selbst hat, der Geist des Menschen selbst diese Quelle ist, das Gött-

*) Man vergl. hierüber Gfrörer Philo und die alexandrinische Theosophie 1831. I. Th. S. 181 f.

liche, Wesentliche selbst in sich enthält, es aus sich selbst zum Bewusstsein bringt, so sind die Ideen nichts anders als dieser göttliche Inhalt des Geistes, sein innerstes Wesen selbst, die immanente Grundlage des Geistes, oder der Seele des Menschen. Es beruht hierauf die bekannte von Plato so oft wiederholte und nachgewiesene Behauptung, dass eigentlich nichts gelernt werden könne, dass alles Lernen eine blosse Wiedererinnerung sei, eine Erinnerung dessen, was wir schon besitzen, an sich schon wissen, ehe es zum klaren Bewusstsein in uns kommt, ein Erzeugen des Wissens aus sich selbst. Ein immanentes Verhältniss des Gottmenschen Christus zur Menschheit in diesem Sinne scheint zwar zunächst dem christlichen Bewusstsein ferner zu liegen, demungeachtet hat die christliche Theologie sich nicht enthalten können, auch diese Seite des Verhältnisses zwischen Christus und dem Menschen hervorzuheben. Sie liegt in der protestantischen Lehre von dem göttlichen Ebenbild, nach welchem der Mensch geschaffen wurde, und von der *justitia originalis,* in deren Zustande sich der nach dem Bilde Gottes geschaffene Mensch ursprünglich befand. Da Christus selbst das sichtbare Bild des unsichtbaren Gottes ist, und die *justitia originalis* ihrem Wesen nach dieselbe Gerechtigkeit ist, durch welche das Verhältniss der Erlösten zum Erlöser vermittelt wird, wenn Christus durch den Glauben die Gerechtigkeit des Menschen wird, so erhellt hieraus, in welchem engen und unzertrennlichen Verhältniss, der Natur der Sache nach, Christus zu dem ursprünglichen, idealen, dem an sich seienden Menschen steht. Nehmen wir nun noch dazu, dass nach einer ausdrücklichen, den protestantischen Lehrbegriff wesentlich vom katholischen unterscheidenden Bestimmung jene *justitia originalis* zur Natur des Menschen selbst gehört, kein *donum, quod ab extra accederet, separatum a natura hominis, sed vere naturalis* ist, also nicht blos als ein der geistigen Anschauung des Menschen vorgehaltenes Urbild äusserlich über dem Menschen schwebt, sondern ganz in seine eigene Natur gesetzt werden muss, so lässt sich sogar sagen, Christus sei, von dieser Seite seines

Verhältnisses zum Menschen betrachtet, der innere Mensch selbst, der Mensch an sich, die zu dem Wesen des Menschen selbst gehörende ursprüngliche Gerechtigkeit, oder der urbildliche, das Wesen Gottes in sich reflektirende, Mensch. Was daher auf dem Standpunkte des Christenthums die Erneuerung des Menschen zu seinem ursprünglichen Bilde, ist im Platonismus die platonische Wiedererinnerung. Hier wie dort besteht das Wesen der Veränderung, die mit dem Menschen vorgehen muss, um das zu werden, was er an sich ist, darin, dass das dem Bewusstsein entschwundene ursprüngliche Innere in ihm wiederhergestellt wird. Bei der Wiedererinnerung scheint zwar die sie bewirkende Thätigkeit nur von dem Menschen selbst auszugehen, allein auch nach Plato ist das eigentlich Bewegende nur die Idee. Die Idee ist es, welche selbst die Erinnerung an sie in dem Menschen weckt, sich gleichsam selbst aus der übersinnlichen Welt in die sinnliche herablässt, wenn sie entweder durch irgend eine sinnliche Erscheinung auf das empfängliche Gemüth des Menschen einen Eindruck macht, durch welchen sie selbst zur Anschauung kommt, oder die Erinnerung an sie durch solche vermittelt wird, die sie selbst schon in ihrem Bewusstsein gegenwärtig haben, und sie in den Seelen anderer, in deren Bewusstsein sie noch schlummert, gleichsam schöpferisch erzeugen (vergl. Phädr. S. 250 f.). Hierin liegt zugleich, wie das immanente Verhältniss der Ideen zum Bewusstsein auf der andern Seite ein werdendes, in der Zeit sich realisirendes ist. Wenn die Idee erwacht, mit ihrem himmlischen Licht das Dunkel des Bewusstseins zerstreut und erhellt, dann hüllt sie sich in sinnliche Form und nimmt gleichsam menschliche Gestalt an. Aber freilich ist diese Fleisch- und Menschwerdung der Ideen nur ein in den Individuen ewig sich wiederholender Akt, nicht die Eine objektiv historische Thatsache des *σάρξ ἐγένετο* des christlichen Logos. Da aber dieses Objektive des Christenthums selbst wieder seine subjektive Seite hat, jenes *σάρξ ἐγένετο* gleichsam auch in allen denen erfolgen muss, die den Fleisch gewordenen Logos lebendig in sich aufnehmen, so muss in dieser

Hinsicht der Unterschied zwischen Platonismus und Christenthum so bestimmt werden, dass der Platonismus in das Eine Moment des Subjektiven zusammenfallen lässt, was das Christenthum als ein doppeltes Moment, als ein objektives und ein subjektives, unterscheidet und auseinanderhält.

Es führt uns diess auf einen weitern Punkt. Die Ideen sind das Wesen des Geistes selbst, aber sie sind es nur nach Einer Seite, sie sind das Göttliche und Uebersinnliche im Menschen, eine andere Seite aber ist die von dem göttlichen Inhalt der Ideen abgekehrte sinnliche. So steht im Christenthum Christus der im Zustande der Sünde sich befindende Mensch gegenüber, und wie Christus in Beziehung auf diesen Zustand der Erlöser ist, so haben auch die göttlichen Ideen Plato's die Bestimmung, erweckend und erlösend in das dem Göttlichen entfremdete, von der überwiegenden Macht des Sinnlichen beherrschte und verdunkelte Leben des Menschen einzugreifen. Das Bedürfniss einer Erlösung wird also hier wie dort vorausgesetzt. Begründet ist aber dieses Bedürfniss nur, wenn der Zustand, aus welchem der Mensch hinausgeführt werden soll, als ein nicht ursprünglich vorhandener, sondern erst entstandener, also auch nicht zum Wesen des Menschen selbst gehörender betrachtet wird. Im Christenthum ist daher die *justitia originalis* das Ursprüngliche, die Sünde das erst Nachfolgende. Auch der Platonismus unterscheidet auf ähnliche Weise zwei verschiedene Zustände des Lebens der Seele. Es gehört hieher der berühmte Mythus vom Abfall der Seelen, dessen Hauptzüge folgende sind (Phädr. S. 246 f.): Alles, was Seele ist, waltet über alles Unbeseelte und durchzieht den ganzen Himmel in verschiedenen Gestalten, die vollkommene und befiederte Seele schwebt in den höhern Gegenden und waltet durch die ganze Welt, die entfiederte aber schwebt umher, bis sie auf ein Starres trifft, wo sie nun wohnhaft wird und einen erdigen Leib annimmt. Die Ursache, warum der Seele das Gefieder ausfällt, ist: das Gefieder hat die Kraft, dahin, wo das Geschlecht der Götter wohnt, emporzuheben, und der Seele das Göttliche, nämlich das Schöne, Weise

und Gute, und was dem ähnlich ist, mitzutheilen. Wenn nun der grosse Herrscher im Himmel Zeus seinen geflügelten Wagen lenkend auszieht, und die Zahl der Götter und Geister ihm nachfolgt mit allen, die zu der Zahl der zwölf herrschenden Götter geordnet sind, so gibt es innerhalb des Himmels viel Herrliches zu schauen, noch mehr aber, wenn die Seelen, an den äussersten Rand gekommen, auf dem Rücken des Himmels stehen und von seinem Umschwung fortgerissen werden ausserhalb des Himmels, in den überhimmlischen Ort, wo nur der Führer der Seele, die Vernunft, das farblose, gestaltlose, stofflose, wahrhaft seiende Wesen beschaut, um welches her das Geschlecht der wahrhaften Wissenschaften jenen Ort einnimmt. Hat die Seele in diesem Umlauf die Gerechtigkeit selbst, die Besonnenheit, und die wahre keiner Veränderung unterworfene Wissenschaft erblickt und sich daran erquickt, so taucht sie wieder in das Innere des Himmels. Von den Seelen aber, welche am besten dem Gott nachfolgten, haben zwar einige das Haupt des Führers hinausgestreckt, aber, geängstet von ihren Rossen, kaum das Seiende erblickt, andere erhoben sich bisweilen und tauchten dann wieder unter, so dass sie im gewaltigen Sträuben der Rosse einiges sahen, anderes aber nicht. Die übrigen aber werden allesammt, unvermögend, sich zu dem Obern zu erheben, im untern Raume weit herumgetrieben, und indem jede der andern zuvorzukommen sucht, entsteht Getümmel, Streit und Angstschweiss, wobei durch Schuld schlechter Führer viele verstümmelt werden und ihr Gefieder starken Verlust erleidet, alle aber nach vielen erlittenen Beschwerden untheilhaft der Anschauung des Seienden davongehen und so sich nur an scheinbare Nahrung halten. Nach dem Gesetz der Adrasteia erleidet die Seele, welche als des Gottes Begleiterin etwas von dem Wahrhaften erblickt hat, keinen Schaden bis zum nächsten Auszug. Welche Seelen aber aus Unvermögen von Vergessenheit und Trägheit übernommen niedergedrückt werden und das Gefieder verlierend zur Erde fallen, diese werden in der ersten Zeugung noch in keine thierische Natur eingepflanzt,

sondern je nachdem sie mehr oder weniger geschaut haben, in den Keim eines Mannes, der ein Freund der Weisheit oder des Schönen wird, eines verfassungsmässigen Königs, oder eines kriegerischen und herrschenden, eines Staatsmanns, Gewerbetreibenden" u. s. w. Diess ist das Wesentliche des Mythus, so weit derselbe hier in Betracht kommt. Es ist klar, dass der Grundbegriff desselben nicht sowohl ein Sündenfall, als vielmehr nur ein Abfall der Seelen ist. Die Ursache des Falls der Seelen ist, wenn auch ihre eigene Schuld, doch in letzter Beziehung ein Mangel an geistiger Kraft, das ihnen von Natur inwohnende Unvermögen, sich zu dem an sich Seienden zu erheben. Wenn auch die Seelen ursprünglich alle einander gleich sind, alle demselben Zuge folgen, so offenbart sich doch, sobald es zur Entwicklung ihrer geistigen Kraft kommt, ein sehr grosser Unterschied. Wie das Christenthum die Ursache des Falls in eine Selbstbestimmung des Willens setzt, durch welche der Mensch vom Göttlichen sich hinwegwandte, aus der Unterordnung seines Willens unter den göttlichen Willen heraustrat, so leitet der Platonismus diesen Abfall aus der Unfähigkeit ab, das Göttliche zu erkennen. Die Erkenntniss des Göttlichen als des Absoluten, an sich Seienden, ist das Höchste, wovon der Platonismus ausgeht; welcher Seele es an der hiezu nöthigen geistigen Kraft fehlt, eine solche sinkt von dem ursprünglichen vollkommenen Zustand in einen unvollkommenen herab. Indem aber auch das Christenthum die sittliche Willensbestimmung, welche die Ursache des Falls wurde, aus einem über jedes individuelle Bewusstsein hinausliegenden Willensakt herleitet, treffen beide, Christenthum und Platonismus, wieder in Einem Punkte zusammen. Sie stimmen beide darin mit einander überein, dass der gegenwärtige, zur Natur des Menschen gehörende, Zustand ein erst gewordener ist, die Ursache des Falls, welcher Begriff von sittlicher Schuld auch mit demselben verbunden werden mag, jenseits des zeitlichen Bewusstseins des Einzelnen liegt, und daher auch bei allem, was dem Einzelnen als seine eigene sittliche Schuld zuzurechnen ist, immer schon vorausgesetzt

werden muss; der Mensch an sich, seinem wahren Sein nach betrachtet, ist ein anderer, als der Mensch in der Erscheinung und Wirklichkeit, ist jener in einem dem Göttlichen adäquaten Zustand, so ist dagegen dieser stets mit Unvollkommenheit und Schuld behaftet.

Sehen wir diess als den wesentlichen, mit der christlichen Lehre zusammenstimmenden, Inhalt des platonischen Mythus an, so kann hier noch die Frage entstehen, wie es sich mit dem Zustand der Präexistenz verhält, in welchen Plato den Abfall der Seelen setzt: haben wir diesen Fall aus der übersinnlichen Welt in die sinnliche eigentlich zu nehmen oder uneigentlich? Dass er nur uneigentlich zu nehmen sei, dass Plato die dem platonischen Philosophem gewöhnlich gegebene Vorstellung, nach welcher die Seele für sich schon vor diesem Leben existirte, und dann in die Materie herabfiel, sich mit ihr vereinigte, sich damit befleckte, und ihre Bestimmung sei, die Materie wieder zu verlassen, nicht gehabt habe, behauptet Hegel (Gesch. der Philos. II. S. 209 f. [186]). Davon sei bei Plato nicht die Rede, er sage nichts von einem Abfall aus einem vollkommenen Zustande, dass der Mensch diess Leben als eine Einkerkerung zu betrachten habe, sondern er habe das Bewusstsein, dass diess nur eine gleichnissweise Vorstellung sei: das, was er als das Wahre ausspreche, sei, dass das Bewusstsein an ihm selbst in der Vernunft das göttliche Wesen und Leben sei, dass der Mensch im reinen Gedanken es anschaue und erkenne, und diess Erkennen eben selbst dieser himmlische Aufenthalt und Bewegung sei. Da Plato die Idee eines Abfalls der Seele nur mythisch vorträgt, und das Wesen des Mythus darin besteht, die Idee in der Form einer in der Zeit geschehenen Handlung darzustellen, deren Wahrheit nur die Idee ist, so kann jener Abfall nur als eine mythisch bildliche Vorstellung genommen werden, nur hängt die Frage nach der Realität dieser Vorstellung mit der allgemeineren Frage zusammen, welche Bedeutung der Mythus überhaupt für Plato gehabt habe, ob die Darstellung philosophischer Ideen in Mythen bei ihm ihren Grund nicht darin hatte, dass er die Vorstellungen,

welche wir von unserm Standpunkt aus allerdings zur blossen mythischen Form rechnen können, gleichwohl von dem Inhalt der Idee noch nicht völlig abzusondern vermochte? Es ist hier nicht der Ort, in diese Untersuchung weiter einzugehen; da es uns hier nur um die Bestimmung des Verhältnisses des Platonischen und Christlichen zu thun ist, so ist hier vielmehr nur daran zu erinnern, dass uns dieselbe Frage auf dem Gebiete der christlichen Theologie begegnet, in der Verschiedenheit der Ansichten über die 1 Mos. 3 enthaltene Erzählung. Wird diese Erzählung als wirkliches historisches Faktum genommen, so wird der Ursprung der Sünde auf dieselbe Weise durch eine geschichtliche Vorstellung erklärt, wie im platonischen Mythus, durch die Voraussetzung einer bestimmten historischen Thatsache, deren Schauplatz dort in die übersinnliche, hier zwar in die sinnliche aber zugleich durch den paradiesischen Zustand von der Wirklichkeit streng geschiedene Welt verlegt ist. Nehmen wir aber jene Erzählung als eine blosse mythische oder bildliche Vorstellung, so müssen wir, um den Ursprung der Sünde zu erklären, von der Geschichte zum Begriff fortgehen. Was die geschichtliche Auffassung in zwei einander entgegengesetzte, geschichtlich auf einander folgende Zustände auseinanderlegt, ist auf dem Standpunkte des Begriffs der Gegensatz des Allgemeinen und des Besondern, der Idee und der Wirklichkeit. Der allgemeine Mensch, der Mensch nach der wahren Idee seines Wesens ist der von Gott in ursprünglicher Heiligkeit und Gerechtigkeit geschaffene Urmensch, der Mensch in der Wirklichkeit, als der einzelne in die Besonderheit des Daseins herausgetretene Mensch, ist der in seinem natürlichen Sein mit der Sünde behaftete und der Erlösung von der Sünde bedürftige, deren Realität ihm dadurch verbürgt wird, dass er auch als der Einzelne in seinem Fürsichsein mit dem allgemeinen Menschen an sich Eins ist: in dieser Identität wird der Widerspruch der Wirklichkeit, seines natürlichen Seins, mit der Idee wieder aufgehoben*). Wie es

*) Man vgl. hier, wie über das Obige S. 39 [265] meine Schrift: Der Gegensatz

sich nun auch mit jener mythischen Vorstellung Plato's verhalten mag, in jedem Falle tritt sie bei ihm selbst dadurch wieder zurück, dass er statt von dem jetzigen Leben ein früheres zu unterscheiden, von den einzelnen Seelen die allgemeine Seele unterscheidet. Es ist hier nicht zu übersehen, dass Plato alles, was Seele heisst, unter Einem Begriff zusammenfasst, und die Seele als das sich selbst bewegende Unsterbliche definirt *). Was sich selbst bewegt, ist unsterblich, unvergänglich, was aber seine Bewegung von einem andern hat, ist vergänglich. Was sich selbst bewegt, ist Princip, weil es seinen Ursprung und Anfang in ihm selbst und von keinem andern hat, und ebenso wenig kann es authören, sich zu bewegen, denn nur das hört auf, was seine Bewegung aus einem Andern hat. Die Seele in diesem Sinne ist die Eine allgemeine absolute, oder, wie Plato sie nennt, göttliche Seele, die erhaben über jeden Wechsel des Entstehens und Vergehens in der stets reinen und ungetrübten Anschauung des Göttlichen lebt. Von dieser göttlichen Seele aber ist die menschliche zu unterscheiden, in welcher sich die Eine allgemeine Seele in die unendliche Vielheit der einzelnen Seelen theilt und individualisirt, und in der Gesammtheit der menschlichen Individuen gleichsam in die Gestalt eines grossen menschlichen Leibes sich hüllt. Mit diesem Unterschied einer göttlichen und menschlichen Seele ist in die letztere die ganze Differenz des zeitlichen Daseins gesetzt. Die göttliche Seele ist die ewig sich gleichbleibende, deren Rosse und Führer, wie Plato diess mythisch ausdrückt, alle selbst gut und von guter Abkunft sind, die andern aber, die der menschlichen Seele, sind vermischt, denn nur eines der beiden Rosse ist gut und edel und von solchem Ursprung, das andere aber entgegengesetzter Abstammung und Beschaffenheit (Phädr. S. 246). In dieser

---

des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Zweite Ausg. Tüb. 1836. S. 115 f. 209 f.

*) Phädr. S. 246 *πᾶσα ψυχὴ ἀθάνατος, τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον* u. s. w,

Doppelnatur der menschlichen Seele liegt sowohl die Quelle alles Ungöttlichen, welchem die Seele in der sinnlichen Welt sich hingibt, als auch das wesentliche Band, das sie mit dem Göttlichen und Absoluten verbindet. So wenig das Besondere vom Allgemeinen getrennt werden kann, so wenig kann das Band der Identität zwischen der göttlichen und menschlichen Seele gelöst werden, jede einzelne Seele ist ihrem wahren Wesen nach auch wieder die allgemeine Seele, die das Allgemeine, das an sich Seiende denkende. So ist das Verhältniss der individuellen Seelen zur allgemeinen Seele in folgender Stelle des Menon (S. 81) aufgefasst: „Wie die Seele unsterblich ist und oftmals geboren, und was hier ist und in der Unterwelt alles erblickt hat, so ist auch nichts, was sie nicht hätte in Erfahrung gebracht, so dass nicht zu verwundern ist, wenn sie auch von der Tugend und allem andern vermag sich dessen zu erinnern, was sie früher gewusst hat. Denn da die ganze Natur unter sich verwandt ist, und die Seele alles inne gehabt hat, so hindert nichts, dass wer nur an ein Einziges erinnert wird, was bei den Menschen lernen heisst, alles übrige selbst auffinde, wenn er nur tapfer ist und nicht ermüdet im Suchen.“ Ist diess von der individuellen oder der allgemeinen Seele gesagt? Es kann von jener nur insofern gelten, sofern sie auf jedem einzelnen Punkte im Stande ist, sich zum Denken des Allgemeinen zu erheben und ihre Identität mit der Einen allgemeinen Seele wiederherzustellen. Wir haben hier einen neuen merkwürdigen Beweis davon, wie tief dem Platonismus das innere Bedürfniss eingeboren ist, an diejenige Stelle des Systems, auf welcher im Christenthum Christus als der Eine gottmenschliche Vermittler des Göttlichen und Menschlichen steht, ein entsprechendes Princip zu setzen. Schon die Ideen, die im Mittelpunkt des Bewusstseins das Uebersinnliche und Sinnliche zur Einheit verknüpfen, sind ein vermittelndes Princip dieser Art, aber die lebendige Trägerin der Ideen, ihr eigentliches Subjekt, ist die unsterbliche Seele, die sowohl göttlicher als menschlicher Natur ist. Die menschliche Seele hat ihre Wahrheit in der göttlichen, und die

göttliche die Wirklichkeit ihrer Existenz in der menschlichen. An sich aber ist es eine und dieselbe Seele, die sowohl göttlicher als menschlicher Natur ist, wie der Gottmensch in der Zweiheit seiner Naturen einer und derselbe ist. Aber diese an sich seiende Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die das Christenthum in der Geschichte und Person des Gottmenschen als historische Thatsache anschaut, als das vollkommenste Einssein des Menschen mit Gott in dem Einen Individuum stellt sich in dem Platonismus nur als die ewige Menschwerdung der Einen göttlichen Seele dar, die in der unendlichen Vielheit der Individuen immer wieder vom Leben zum Tode und vom Tode zum Leben hindurchgeht. Eben darin aber, dass dem Platonismus die Einheit des Göttlichen und Menschlichen immer nur auf relative, nicht aber auf absolute Weise zum Bewusstsein kommt, sofern er sie nicht wie das christliche Bewusstsein als eine in dem Einen Gottmenschen absolut realisirte weiss, liegt der Grund, dass sich ihm immer wieder, sei es auch nur in mythischer Form, das Bewusstsein aufdringt, das Göttliche habe im Menschlichen nicht seine wirkliche Existenz, beide seien an sich nicht Eins, sondern getrennt, oder es sei nur ein zufälliges Band, das das Göttliche und Menschliche zur Einheit verbindet, eine zufällige Schuld, in deren Folge das Göttliche aus der übersinnlichen Welt zur sinnlichen herabsinkt, die Herablassung Gottes zur Menschheit, seine Menschwerdung sei also keine That seiner ewigen Liebe. Das ist jener falsche platonische Idealismus, die Einseitigkeit, die zwar in der Wirklichkeit eine nothwendige innere Beziehung zur Idee, nicht aber in der Idee die gleiche Beziehung zur Wirklichkeit anerkennt, und mit der Wirklichkeit immer wieder die Vorstellung verbindet, sie sei nur der nichtige, nie zur wahren concreten Realität gelangende Schein.

Die Möglichkeit der Erlösung beruht auf dem unzertrennlichen Bande der Identität des Göttlichen und Menschlichen, darauf, dass der Mensch an sich mit Gott Eins ist. Diese an sich seiende Einheit des Menschlichen und Göttlichen, in welcher die ursprüngliche Vollkommenheit der menschlichen Natur

besteht, ist die nothwendige Voraussetzung der Erlösung. Auch im Platonismus wird diess nicht verkannt. So sehr er von dem Bewusstsein des Gegensatzes des Uebersinnlichen und Sinnlichen, des Göttlichen und Menschlichen, durchdrungen ist, so eifrig ist er bemüht, in dem Menschlichen den nothwendigen Anknüpfungspunkt nachzuweisen und festzuhalten, in welchem sein steter unauflöslicher Zusammenhang mit dem Göttlichen verbürgt ist. Es liegt diess in der im Phädrus (S. 249) wiederholt ausgesprochenen Behauptung, dass die Seele eines Menschen ihrer Natur nach das Seiende geschaut haben müsse, weil sie sonst nicht in dieses Gebilde gekommen wäre, eine Seele, die niemals die Wahrheit erblickt habe, könne auch niemals eine menschliche Gestalt annehmen, denn der Mensch müsse nach Gattungen Ausgedrücktes begreifen, welches als Eines hervorgehe aus vielen durch den Verstand zusammengefassten Wahrnehmungen, und diess sei die Erinnerung von jenem, was einst unsere Seelen gesehen, als sie Gott nachwandelten, und das übersehend, was wir jetzt das Wirkliche nennen, zu dem wahrhaft Seienden das Haupt emporrichteten. Diess ist der platonische Ausdruck für eine, die Erlösung bedingende, ursprüngliche Vollkommenheit der menschlichen Natur: der Mensch muss eine logische Natur haben, das Vermögen, das Allgemeine zu denken, oder, nach dem mythischen Ausdruck, das Göttliche irgendwie geschaut haben, wenn es in ihm zum vollen Bewusstsein kommen soll. Das objektiv dargebotene Göttliche kann dem Menschen nicht zum Heil dienen, wenn es nicht in ihm selbst einen Anknüpfungspunkt hat, es darf seiner Natur bei aller Verdunklung nicht an der innern Empfänglichkeit fehlen, es in sich aufzunehmen. Auf dieser subjektiven Seite steht im Christenthum der Glaube, welcher, obgleich selbst durch göttliche Thätigkeit geweckt, doch zugleich aus der innersten Tiefe der Subjektivität des Einzelnen hervorgeht, und in seinem Begriff sogleich die reichste Fülle des auf dieser Seite sich entwickelnden göttlichen Lebens vor uns aufschliesst. Aber auch der Platonismus hat hier eine seiner schönsten, das Christenthum am nächsten berührenden Seiten. Was im Christen-

thum der Glaube ist, ist im Platonismus die Liebe, und so bedeutungsvoll der christliche Glaube ist, so vielsagend ist auch, schon dem Namen nach, die platonische Liebe*). Es gibt kaum ein wesentliches Moment in dem Begriff des Glaubens, das sich nicht auch in der platonischen Liebe aufweisen liesse. Wie der Glaube sowohl göttlichen als menschlichen Ursprungs ist, auf der einen Seite ein Geschenk der Gnade ist, auf der andern aber seine tiefste Wurzel in dem Herzen des Menschen selbst hat, und sogar nichts anders ist, als die für das Göttliche aufgeschlossene Subjektivität des Menschen selbst, so gehört es auch zum eigentlichen Wesen der platonischen Liebe, dieselbe Doppelnatur zu haben. Sie ist der von Plato im Gastmal mit allen Zügen einer ächt platonischen Darstellung geschilderte Eros, welcher, weil der Mangel des Guten und Schönen und das Verlangen nach demselben zu seiner Natur gehört, kein Gott ist, sondern nur ein Mittelwesen zwischen dem Sterblichen und Unsterblichen, ein grosser Dämon. Alles Dämonische aber ist, wie Plato den Sokrates aus dem Munde der weisen Diotima die Natur desselben erklären lässt, zwischen Gott und dem Sterblichen, und seine Verrichtung ist zu verdolmetschen und zu überbringen den Göttern, was von den Menschen, und den Menschen, was von den Göttern kommt, der Einen Gebete und Opfer, und der andern Befehle und Vergeltung der Opfer. In der Mitte zwischen beiden ist es also die Ergänzung, dass nun das Ganze in sich selbst verbunden ist. Und

*) Man kann nicht sagen, wie Ackermann sagt (S. 309), die Liebe sei nach platonischer, wie nach christlicher Lehre die wirksamste Kraft zu Erreichung des bezweckten Heils. Diese Stelle hat im Christenthum nicht die Liebe, sondern der Glaube, aus welchem die Liebe erst hervorgeht. Daher ist die platonische Liebe nicht mit der christlichen Liebe, sondern dem christlichen Glauben zu parallelisiren. Hiedurch erledigt sich der von Ackermann (S. 322) aufgeworfene Zweifel über den geringen Werth, welchen Plato dem Glauben beigelegt habe. Ackermann bemerkt selbst ganz richtig: „man muss nur den Glauben bei Plato nicht im Wort, sondern in der Sache suchen.“ Der Sache nach aber hat bei Plato die Liebe als Princip dieselbe Bedeutung, welche im Christenthum der Glaube hat.

durch dieses Dämonische geht auch alle Weissagung und die Kunst der Priester in Bezug auf Opfer, Weihungen und Besprechungen, und allerlei Wahrsagung und Bezauberung. Denn Gott verkehrt nicht mit Menschen. Solcher Dämonen nun gibt es viele und vielerlei und einer von ihnen ist auch Eros. Da dieser Eros nur die mythische Personifikation jener Liebe ist, welche Plato im Phädrus als den innern Zug der menschlichen Natur zum Göttlichen schildert, so kann das hier objektiv Dargestellte nur subjektiv verstanden werden, und die Liebe ist daher, wie der Glaube, das subjektive Organ, durch welches der Mensch das Göttliche in sich aufnimmt, und sich in eine innere Gemeinschaft zu demselben setzt. Indem nach der Lehre des Christenthums der Glaube allein ein solches Organ ist, geht er aus den innersten Bedürfnissen des menschlichen Herzens hervor, er allein kann sie befriedigen, und das beseligende Band zwischen Gott und dem Menschen knüpfen. Er ist seinem Wesen nach nichts anders, als das aus dem tiefsten Gefühl des Mangels entspringende sehnsuchtsvolle Verlangen, die das ganze Wesen des Menschen umfassende Form, die sich mit göttlichem Inhalt erfüllen will, die vertrauensvolle Richtung auf das Eine, das Noth ist, der Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit, in welcher allein das wahre Leben des Geistes besteht. Sofern er aber diese tiefsten Bedürfnisse nicht blos anregt und erweckt, sondern auch stillt und befriedigt, das Göttliche, auf welches seine Richtung geht, auch wirklich ergreift, ist er, so arm er auf der einen Seite ist, so reich auf der andern; ist er hier die leere, nur receptiv sich verhaltende, Form, so ist er dort die erfüllte, alles Göttliche in sich tragende, ist er hier die an sich selbst verzagende Schwachheit, so ist er dort die kühnste, zum Höchsten und Herrlichsten sich aufschwingende Zuversicht. Alles diess gehört auch zum Wesen der platonischen Liebe. Darum ist jener Eros, wie ihn Plato im Gastmahl schildert, „der Sohn der Penia und des Poros, der Armuth und des Reichthums, damals erzeugt, als an dem von den Göttern aufs Herrlichste gefeierten Feste der Geburt der Aphrodite, der Göttin der Schönheit, die Penia

in ihrer Armuth und Dürftigkeit den Anschlag fasste, mit Poros ein Kind zu erzeugen. Dieser Herkunft gemäss befindet sich Eros in solchen Umständen, dass er immer arm ist, und bei weitem nicht fein und schön, wie die Meisten glauben, vielmehr rauh, unansehnlich, unbeschuht, ohne Behausung, auf dem Boden immer umher liegend und unbedeckt, schläft er vor den Thüren und auf den Strassen im Freien, und ist der Natur seiner Mutter gemäss immer der Dürftigkeit Genosse. Aber nach seinem Vater hinwiederum stellt er dem Guten und Schönen nach, ist tapfer, keck und rüstig, sinnreich und philosophirt sein ganzes Leben lang. Er ist weder wie ein Unsterblicher geartet, noch wie ein Sterblicher, bald an demselben Tag blühend und gedeihend, wenn es ihm gut geht, bald auch hinsterbend, und dann wieder auflebend nach seines Vaters Natur." Das ist der innere Zug des Menschen zum Göttlichen, wie er auf der einen Seite zwar nur die ganze Bedürftigkeit des menschlichen Wesens zum Bewusstsein bringt, auf der andern aber auch die reichste Befriedigung für die höchsten Bedürfnisse gewährt. Wie dieser Zug nur von oben her im Menschen angeregt werden kann, sobald er aber angeregt ist, zum mächtigsten, den ganzen Menschen beherrschenden Trieb wird, schildert Plato in jener Rede des Sokrates im Phädrus, in welcher auch der oben angeführte Mythus von der Seele erzählt wird. Und eben hierin, um diesen Zug nach seiner objektiven und subjektiven Seite in seiner ganzen Bedeutung hervorzuheben, als den innersten zum Wesen des Menschen selbst gehörenden Trieb, liegt der Grund, warum ihn Plato als die Liebe zum Schönen darstellt. Wie die sinnliche Liebe der mächtigste Trieb ist, immer aber ein bestimmtes Objekt voraussetzt, auf welches sie gerichtet ist, und von welchem sie erweckt wird, so verhält es sich auch mit der geistigen Liebe zum Schönen oder Göttlichen. Das Schöne ist eigentlich das Gute, wer das Schöne liebt, liebt eigentlich das Gute, da, wie Plato im Gastmal sagt (S. 205), die Menschen nichts anders lieben, als das Gute, das Schöne aber ist die, die subjektive Empfänglichkeit für das Gute vermittelnde, Form. Denn das

Wesen des Guten entflieht uns, wie Plato im Philebus sagt (S. 64), in die Natur des Schönen, daher müssen wir, weil wir das Gute nicht in Einer Form auffangen können, es in diesen dreien zusammenfassen, der Schönheit, Verhältnissmässigkeit und Wahrheit. Warum aber das Gute oder Göttliche vor allem in der Form der Schönheit sich darstellt, erklärt Plato im Phädrus (S. 250): „Es ist nicht leicht bei dem, was hier ist, an jenes, was wir vormals geschaut haben, sich zu erinnern, weder denen, die das Dortige nur kümmerlich sahen, noch denen, welche, nachdem sie hieher gefallen, ein Unglück betroffen, dass sie, irgendwie durch Umgang zum Unrecht verleitet, das ehedem geschaute Heilige in Vergessenheit gestellt; ja wenige bleiben übrig, denen die Erinnerung stark genug beiwohnt. Diese nun, wenn sie ein Ebenbild des Dortigen sehen, werden sie entzückt, und sind nicht mehr ihrer selbst mächtig, was ihnen aber eigentlich begegnet, wissen sie nicht, weil sie es nicht genug durchschauen. Denn der Gerechtigkeit, Besonnenheit, und was sonst den Seelen köstlich ist, hiesige Abbilder haben keinen Glanz, sondern mit trüben Werkzeugen können auch nur Wenige von ihnen, mit Mühe jenen Bildern sich nahend, des Abgebildeten Geschlecht erkennen. Die Schönheit aber war damals glänzend zu schauen, als mit dem seligen Chore wir dem Zeus, andere einem andern Gott, folgend des herrlichsten Anblicks und Schauspiels genossen, und in ein Geheimniss geweiht waren, welches man wohl das allerseligste nennen kann, und welches wir feierten untadelig selbst und unbetroffen von den Uebeln, die unserer für die künftige Zeit warteten, und so auch zu untadeligen unverfälschten, unwandelbaren, seligen Gesichten vorbereitet und geweihet in reinem Glanze, rein und unbelastet von diesem unserm Leibe, wie wir ihn nennen, den wir jetzt eingekerkert, wie ein Schaalthier, mit uns herumtragen. Dieses möge der Erinnerung geschenkt sein, um derentwillen es aus Sehnsucht nach dem Damaligen jetzt ausführlicher ist geredet worden. Was nun die Schönheit betrifft, so glänzte sie, wie gesagt, schon unter jenen wandelnd, und auch nun wir hieher gekommen,

haben wir sie aufgefasst durch den hellsten unserer Sinne aufs hellste uns entgegenschimmernd. Denn das Gesicht ist der schärfste aller körperlichen Sinne, vermittelst dessen aber die Weisheit nicht geschaut wird, denn zu heftige Liebe würde entstehen, wenn uns von ihr ein so helles Ebenbild dargeboten würde durch das Gesicht, noch auch das andere liebenswürdige, nur der Schönheit aber ist dieses zu Theil geworden, dass sie uns das hervorleuchtendste ist und das liebreizendste." Das Schöne ist demnach die concrete Gestalt des Göttlichen, diejenige Form, in welcher es dem Menschen am nächsten kommt, und sich ihm am anschaulichsten darstellt. Daher liegt, wenn Plato das Göttliche vorzugsweise unter der Form des Schönen auffasst, dabei die Anerkennung der Wahrheit zu Grunde, dass das Göttliche selbst dem Menschen sich offenbaren und in sichtbarer Gestalt ihm entgegentreten müsse, wenn es in ihm zum vollen Bewusstsein kommen soll. So spricht sich in der platonischen Lehre vom Schönen die Ahnung einer Wahrheit aus, deren vollkommene Realisirung durch Christus als das sichtbare Bild des unsichtbaren Gottes der eigenthümlichste Charakter des Christenthums ist. Das Göttliche muss selbst in concreter Gestalt dem Menschen nahe kommen, wenn es den seiner Natur entsprechenden Eindruck auf ihn machen soll, ist es aber auf diese Weise ihm nahe gekommen, so wirkt es auch mit einer Macht auf ihn, die alle schlummernden Funken des Göttlichen weckt, und sein ganzes Wesen durchdringt. Darum ist die Liebe die nothwendige subjektive Seite des Schönen, wie ja auch der christliche Glaube seine ganze Kraft und Stärke, seine Tiefe und Innigkeit nur darin hat, dass das Objekt, auf welches er sich bezieht, der in sichtbarer Gestalt gegenwärtige Gottmensch ist. Aus diesem seinem Objekt allein entwickelt er alle jene Zustände, durch welche er sich im menschlichen Gemüthe hindurchbewegt, um es von der untersten Stufe zur höchsten hinaufzuführen. Nur aus diesem innern, in der Natur der Sache gegründeten, Zusammenhang des christlichen Glaubens und der platonischen Liebe lässt sich erklären, warum wir in der Reihe der Momente, in welchen Plato die

verschiedenen Zustände des von der Liebe bewegten Gemüths psychologisch entwickelt, so vielfach an analoge Momente in der Sphäre des christlichen Glaubens erinnert werden. Wie auffallend ist diess besonders in folgender Stelle des Phädrus (S. 251), so mythisch bildlich auch die ganze Darstellung ist: „Wer noch frische Weihung an sich hat, und das damalige vielfältig geschaut, wenn der ein gottähnliches Angesicht erblickt, oder eine Gestalt des Körpers, welche die Schönheit vollkommen darstellen, so schaudert er zuerst, und es wandelt ihn etwas an von den damaligen Aengsten, hernach aber betet er sie anschauend an, wie einen Gott, und hat er ihn gesehen, so überfällt ihn, wie nach dem Schauder des Fiebers Umwandlung und Schweiss und ungewohnte Hitze; durchwärmt nämlich wird er, wenn er durch die Augen den Ausfluss der Schönheit aufnimmt, es schwillt der Kiel des Gefieders und treibt hervorzutreten aus der Wurzel überall an der Seele, so dass alles an ihr gährt und aufsprudelt. Ist sie getrennt von dem Schönen, so hüpft der gehemmte eingeschlossene Trieb, wie die schlagenden Adern und sticht überall gegen die ihm bestimmten Oeffnungen, so dass die ganze Seele von allen Seiten gestachelt sich abängstet, hat sie aber wieder Erinnerung des Schönen, so frohlockt sie. Da nun beides so mit einander vermischt ist, bangt sie sich über einen so widersinnigen Zustand, und kann in ihrer Unruhe weder des Nachts schlafen, noch bei Tage irgendwo ausdauern, sondern sehnsüchtig eilt sie immer dahin, wo sie den, der die Schönheit besitzt, zu erblicken hofft. Hat sie ihn nun gesehen, und sich neuen Reiz zugeführt, so löst sich wieder auf, was vorher verstopft war, sie erholt sich, indem Stiche und Schmerzen aufhören, und kostet wieder für den Augenblick die süsseste Lust. Daher sie auch gutwillig den Schönen nicht verlässt, noch irgend jemand werther achtet als ihn, sondern Mutter, Brüder und Freunde sämmtlich vergisst, den fahrlässiger Weise zerrütteten Wohlstand für nichts achtet, und selbst das Anständige und Sittliche, womit sie es sonst am genauesten nahm, gänzlich hintansetzend ist sie bereit, wie nahe es nur sein kann,

dem Gegenstand ihres Verlangens zu dienen, und bei ihm zu ruhen. Denn nächst dieser Verehrung hat sie auch in dem Besitzer der Schönheit den einzigen Arzt gefunden für die unerträglichsten Schmerzen." So will auch diese Liebe, wie der Glaube, durch allen Wechsel der verschiedenartigsten Empfindungen und Gemüthszustände, zu dem Einen Arzt führen, der allein die Schmerzen lindern und heilen kann.

Nachdem sich uns schon in dem bisherigen Theile unserer Untersuchung nach mehreren Seiten hin eine unläugbare nicht blos äussere, sondern tiefer eingreifende Verwandtschaft zwischen Platonismus und Christenthum zu erkennen gegeben hat, kommen wir nun erst auf diejenige Lehre der platonischen Philosophie, in welcher man dieselbe seit alter Zeit vorzugsweise zu finden glaubte, die platonische Lehre von Gott. Es ist bekannt, mit welcher Zuversicht nicht blos die ältesten Kirchenlehrer, sondern selbst Neuere, wie Cudworth, Mosheim, dem Plato sogar eine der christlichen entsprechende Trinitätslehre zuschrieben. Wenn nun auch diese ältern Nachweisungen beinahe durchaus theils auf unbestimmten und unhaltbaren Analogien, theils auf Stellen, deren platonischer Ursprung höchst zweifelhaft ist, beruhen, so muss doch zugegeben werden, dass alle andern Berührungspunkte zwischen Platonismus und Christenthum nur einen sehr zweideutigen Werth haben würden, wenn sie nicht in höherer Beziehung noch durch die platonische Lehre von Gott begründet werden könnten. Darf diess nach dem Bisherigen kaum in Zweifel gezogen werden, so trägt ja die platonische Theologie schon in den Ausdrücken, die sie von dem höchsten Wesen gebraucht, und in so manchen damit zusammenhängenden Vorstellungen ein ächt jüdisch-christliches Gepräge an sich. Vater, Vater des Ganzen, Vater der Götter, Schöpfer, König, Herrscher, Regierer der Welt wird Gott von Plato häufig genannt, und von den, einem solchen Begriffe entsprechenden, Eigenschaften Gottes, von seiner alles Zeitliche und Räumliche ausschliessenden Ewigkeit, seiner höchsten Macht, Weisheit und Güte, vermöge welcher er die Ursache und Quelle aller Bewegung und alles Lebens ist, seiner

Allwissenheit und Wahrhaftigkeit, seiner alles Gute belohnenden und alles Böse bestrafenden Gerechtigkeit, so wie seiner reinen, über den Wechsel von Lust und Unlust und jede trübende Leidenschaft erhabenen, Seligkeit ist gleichfalls bei Plato vielfach die Rede*). Auch die Heiligkeit ist in der Reihe dieser Eigenschaften nicht ganz übergangen, wenn von Gott ausdrücklich gesagt wird, dass er, der Gute, zwar alles Gute bewirke, auf keine Weise aber der Urheber des Bösen sei**). Der von den alten Kirchenlehrern so oft angeführte Ausspruch Plato's, dass den Schöpfer und Vater dieses Alls zu finden schwer, und wenn man ihn gefunden, ihn für alle auszusprechen, unmöglich sei (Tim. S. 29), enthält unstreitig einen sehr würdigen Ausdruck für das absolute Wesen Gottes. Wie sehr überhaupt Plato von dieser Idee durchdrungen war, spricht sich überall aus, und man darf mit Recht behaupten, dass er vor allen andern zu einem so geläuterten monotheistischen Begriff Gottes sich erhob, als auf dem Boden des Heidenthums möglich war. Der von Plato so oft gegen Homer und andere, dem Sinne des Volkes am meisten zusagende, Dichter ausgesprochene Tadel hatte seinen Grund hauptsächlich in den unwürdigen und unsittlichen Vorstellungen von der Gottheit, deren Quelle diese der ganzen Sinnlichkeit des Polytheismus huldigende Volkspoesie war. Im Gegensatz gegen den Einen ewigen über alles erhabenen Gott werden von Plato ausdrücklich die Götter des polytheistischen Glaubens auf die Stufe untergeordneter Wesen herabgesetzt, welche bei der Vollendung des Weltganzen die Gehülfen des höchsten Gottes waren, und dasjenige schaffen und regieren sollten, was von ihm selbst nicht unmittelbar geschaffen und regiert werden kann***). Sie sind

*) Man vgl. Ackermann a. a. O. S. 44 f.

**) Vgl. Rep. II. S. 379: Ἀγαθὸς ὁ θεὸς — καὶ τῶν μὲν ἀγαθῶν οὐδένα ἄλλον αἰτιατέον· τῶν δὲ κακῶν ἄλλ' ἄττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια, ἀλλ' οὐ τὸν θεόν.

***) Vgl. Tim. S. 41, wo der höchste Gott die Götter anredet: θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων — ἐπείπερ γεγένησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστε οὐδ' ἄλυτοι πάμπαν — δι' ἐμοῦ δὲ ταῦτα γενόμενα

also im Allgemeinen in dasselbe Verhältniss zu dem Weltschöpfer gesetzt, in welchem die Engel des jüdisch-christlichen Glaubens zu Gott stehen. Auch die Lehre von der Weltschöpfung selbst enthält manche Anklänge an die mosaische Kosmogonie*): der platonische Weltschöpfer bringt, wie der mosaische, alles durch seinen freien bewussten Willen und nach einem vorausbestimmten Plan hervor, ohne einen präexistirenden Stoff, da die Vorstellung einer dem höchsten Gott gleich ewigen Materie Plato nur mit Unrecht zugeschrieben wird (wenigstens nicht mit grösserem Recht, als sie auch dem Moses zugeschrieben werden könnte). So ungegründet auch die so oft wiederholte Behauptung ist, dass in der platonischen Theologie auch schon die Idee eines göttlichen Logos eine der christlichen Trinitätslehre analoge Stelle gehabt habe, so ist doch nicht zu übersehen, mit welchem Nachdruck Plato das Princip der Intelligenz in dem Wesen Gottes hervorhebt. Die Vernunft (*νοῦς*) wird nicht nur das über das Ganze herrschende ursächliche Princip genannt, sondern auch ausdrücklich gesagt, da Weisheit und Vernunft unmöglich ohne Seele sein können, so müsse man sagen, in der Natur des Zeus wohne eine königliche Seele und königliche Vernunft von wegen der Kraft der Ursache. (Phileb. S. 30.)**)

καὶ βίου μετασχόντα θεοῖς ἰσάζοιτ' ἄν· ἵν' οὖν θνητά τε ᾖ, τό τε πᾶν ὄντως ἅπαν ᾖ, τρέπεσθε κατὰ φύσιν ὑμῶν ἐπὶ τ`ν τῶν ζώων δημιουργίαν, μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμῶν γένεσιν.

*) Den Kirchenvätern galt diese Uebereinstimmung auch als ein Beweis dafür, dass Plato aus Moses geschöpft habe. Man vergl. z. B. Justin Apol. I. 59: *Ἵνα δὲ καὶ παρὰ τῶν ἡμετέρων διδασκάλων (λέγομεν δὲ τοῦ λόγου τοῦ διὰ τῶν προφητῶν) λαβόντα τὸν Πλάτωνα μάθητε τὸ εἰπεῖν, ὕλην ἄμορφον οὖσαν στρέψαντα τὸν θεὸν κόσμον ποιῆσαι ἀκούσατε* etc. Bemerkenswerth ist besonders, wie auch von Plato das Wohlgefallen des Schöpfers über das vollendete Werk ebenso hervorgehoben wird, wie von Moses, Tim. S. 38: *ὡς δὲ κινηθέν τε αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνενόησε τῶν ἀϊδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατὴρ ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς* etc.

**) Das Hauptgewicht legte man sonst, um auch schon dem Plato eine der christlichen analoge Trinitätslehre zuzuschreiben, auf zwei Stellen in

Mit allen diesen und ähnlichen Zügen, wie solche aus der platonischen Theologie zusammengestellt werden können, kommen wir jedoch dem eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchung nicht näher. Die Frage nämlich, um deren Beantwortung es sich handelt, ist nicht sowohl, wie Plato sich das

---

den dem Plato beigelegten Briefen Ep. II und VI. In der ersten Stelle wird gesagt: *περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ᾽ ἐστὶ. καὶ ἐκείνου πάντα, καὶ ἐκεῖνο αἴτιον ἁπάντων τῶν καλῶν, δεύτερον δὲ περὶ τὰ δεύτερα, καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα.* In der zweiten Stelle wird von dem *πάντων θεὸς, ἡγεμὼν τῶν τε ὄντων καὶ τῶν μελλόντων*, der *πατὴρ κύριος τοῦ ἡγεμόνος καὶ αἰτίου* unterschieden. Man vgl. die von Martini Versuch einer pragmat. Gesch. des Dogma von der Gottheit Christi I. Th. 1800. S. 112 und von Ackermann a. a. O. S. 44 hierüber angeführte Literatur. Allein bei der unzweifelhaften Unächtheit dieser angeblichen platonischen Briefe (man vgl. Ast Platons Leben und Schriften S. 508 f. und 519 f.) können solche Stellen nicht in Betracht kommen. Die Trinitätslehre, die sie enthalten, ist die allerdings aus platonischen Principien, aber ohne Zweifel schon unter Einwirkung des Christenthums, hervorgegangene neuplatonische, wie sie sich namentlich bei Plotin findet. Man vergl. meine Schrift: Die christliche Gnosis S. 421. Bemerkenswerth ist, wie genau mit der Form, welche diese Trinitätslehre Ep. II hat, die auf dieselbe Subordinationstheorie gebaute Trinitätslehre des Origenes zusammenstimmt, wie Photius Bibl. Cod. 8 dieselbe angibt: *διήκειν τὸν πατέρα διὰ πάντων τῶν ὄντων, τὸν δὲ υἱὸν μέχρι τῶν λογικ ῶν μόνον, τὸ δὲ πνεῦμα μέχρι μόνον τῶν σεσωςμένων.* Darauf hat jedoch de la Rue in der Erörterung, die er zu Orig. de princ. 1, 3 über das Verhältniss der platonischen und christlichen Trinitätslehre gibt, keine Rücksicht genommen. — Da bekannt genug ist, wovon auch diese platonischen Briefe einen Beweis geben, dass so viele Stellen untergeschoben worden sind, in welchen den berühmten Schriftstellern der alten Zeit weit spätere religiöse Vorstellungen beigelegt werden, so hätte eine Stelle, wie die angeblich sophokleische: *εἷς ταῖς ἀληθείαις, εἷς ἐστὶν θεὸς* u. s. w., deren Unächtheit von Valkenaer (*De Aristob. Jud.*), Böckh (*Graecae tragoediae principum Aesch. Soph. Eurip. num ea, quae supersunt etc.* Heidelb. 1808. S. 148 f.) u. a. längst bewiesen ist, von Ackermann S. 43 nicht als eine ächt sophokleische angeführt werden sollen, um so weniger, da solche Stellen, wenn sie ächt wären, auch für den platonischen Monotheismus einen andern Maasstab geben würden. Aus Veranlassung dieser dem Sophokles untergeschobenen Stelle erklärt sich auch Böckh a. a. O. S. 162 gegen die Aechtheit des sechsten platonischen Briefs. [Heutzutage ist seine Unechtheit allgemein anerkannt. Z.]

Wesen Gottes an sich gedacht, ob er Gott diese oder jene Eigenschaften beigelegt, ihn mehr oder minder bestimmt als ein persönliches, von der Welt verschiedenes, nach selbstbewussten sittlichen Zwecken handelndes Wesen beschrieben habe, sondern vielmehr, da auf dem Standpunkt des Christenthums der an sich seiende Gott auch der offenbare sein muss, ob er Gott und Welt in ein solches Verhältniss zu einander gesetzt habe, wie die Offenbarung des Christenthums nothwendig voraussetzt. Da nun der christliche Begriff Gottes, sofern das Christenthum keinen andern Gott kennt, als den im Sohne geoffenbarten, der Begriff des dreieinigen Gottes ist, so kommen wir allerdings auf die alte Frage nach einer der christlichen analogen platonischen Dreieinigkeit zurück, allein in einem andern Sinne, als man bisher mit dieser Frage zu verbinden pflegte, indem es bei einer Untersuchung, wie die gegenwärtige ist, vor allem darauf ankommt, einen klaren Begriff von demjenigen zu haben, womit jenes andere, das man sucht, ähnlich und verwandt sein soll.

Das Wesen der christlichen Lehre von der Dreieinigkeit besteht im Allgemeinen darin, dass man sich sowohl des Unterschieds in dem Einen göttlichen Wesen, als auch der Einheit im Unterschied bewusst ist, oder in der Erkenntniss der Wahrheit, dass Gott als Geist einen Sohn hat; mit dem Begriff des Sohns ist sogleich sowohl der Unterschied in der Einheit, als auch die Einheit im Unterschied gesetzt. Wo wir also auf der Grundlage des monotheisteichen Glaubens den Begriff eines Sohnes Gottes finden, dürfen wir mit Recht auch eine der christlichen Trinitätslehre entsprechende Lehre von dem Wesen Gottes und seinem Verhältniss zur Welt voraussetzen. Den Begriff eines Sohnes Gottes hat aber Plato wirklich. Es darf in dieser Hinsicht schon darauf aufmerksam gemacht werden, dass Plato in einer von jeher für diese Lehre für wichtig gehaltenen Stelle der Republik (VI. S. 508) von einem Sprössling des Guten (*ἔκγονος τοῦ ἀγαθοῦ*) spricht, und von dem Guten selbst, als dem Vater desselben (S. 506). Plato vergleicht in dieser Stelle das Gute mit der Sonne. Die Sonne ist

derjenige unter den Göttern des Himmels, dessen Licht macht, dass unser Gesicht auf das Schönste sieht, und das Sichtbare gesehen wird. Zu diesem Gott verhält sich das Gesicht so, dass das Gesicht zwar nicht die Sonne ist, weder es selbst, noch auch das, worin es sich befindet, was wir Auge nennen, aber doch das sonnenähnlichste unter allen Werkzeugen der Wahrnehmung, und das Vermögen, welches es hat, besitzt es als einen von jenem Gott ihm mitgetheilten Ausfluss, von der Sonne, die nicht das Gesicht ist, aber als die Ursache davon von eben demselben gesehen wird. Ebenso verhält es sich mit dem Guten. Das Gute hat einen Sprössling, welchen es nach der Aehnlichkeit mit sich erzeugt hat, so dass das Gute in dem Gebiete des Denkbaren zu dem Denken und dem Gedachten sich ebenso verhält, wie die Sonne in dem Gebiet des Sichtbaren zu dem Gesicht und dem Gesehenen*). Was dem Erkennbaren Wahrheit mittheilt, und dem Erkennenden das Vermögen hergibt, ist die Idee des Guten, wie aber Licht und Gesicht zwar für sonnenartig zu halten sind, nicht aber für die Sonne selbst, so sind auch Erkenntniss und Wahrheit zwar für gutartig zu halten, für das Gute selbst aber nicht, sondern die Beschaffenheit des Guten ist noch höher zu schätzen, es ist eine überschwängliche Schönheit, wenn es Erkenntniss und Wahrheit hervorbringt, steht aber selbst noch über diesen an Schönheit. Betrachtet man sein Ebenbild weiter, so muss man, wie die Sonne dem Sichtbaren nicht nur das Vermögen, gesehen zu werden, sondern auch das Werden und Wachsthum und Nahrung verleiht, ungeachtet sie selbst nicht das Werden ist, ebenso auch sagen, dass dem Erkennbaren nicht nur das Erkanntwerden von dem Guten komme, sondern auch das Sein und Wesen habe es von ihm, da doch das Gute selbst nicht das Sein ist, sondern

*) Es ist daher nicht ganz richtig, wenn Ackermann S. 40 sagt, nach Plato sei die Sonne des Guten Sohn und Bild. Plato vergleicht nur die Sonne mit dem Guten, der Sohn aber oder das Ebenbild des Guten ist die Erkenntniss und die Wahrheit.

noch über das Sein an Würde und Kraft hinausragt (*ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος*). Da Plato die Idee des Guten so hoch stellt, dass sie mit dem Wesen Gottes selbst identisch ist (das höchste, das Wesen Gottes ausdrückende, Prädikat ist, dass er gut ist, Tim. S. 29), so wäre demnach die Erkenntniss und Wahrheit, oder das Princip derselben der Sohn Gottes, dieses Princip könnte aber kein anderes sein, als jener *νοῦς*, welchen Plato in der königlichen Seele des Zeus, oder der geistigen Natur Gottes, von dem Wesen Gottes so unterscheidet, dass er den höchsten, zwar vom Wesen Gottes unterschiednen, aber immanenten Begriff desselben ausdrückt. Wenn aber auch hier die Keime einer Trinitätslehre liegen, so sind sie doch nicht weiter entwickelt, da das Verhältniss, in welches Plato die Idee des Guten zu der Erkenntniss und Wahrheit setzt, eigentlich nur das Verhältniss der Ursache zu der Wirkung ist. Weit wichtiger ist, wie Plato im Timäus in der Lehre von der Weltschöpfung von einem Sohne Gottes spricht. Nachdem hier gesagt ist, Gott habe die sechs andern Bewegungen von der Welt abgesondert, und ihr die siebente als die angemessenste gegeben, die Kreisbewegung, fährt Plato fort (S. 34): „So hat nun der in Wahrheit stets ganze Gedanke Gottes, indem er den einst werdenden Gott zum Gegenstand des Denkens machte, einen nach allen Seiten hin gleichen, runden, aus vollkommenen Körpern bestehenden vollkommenen Körper gemacht, und in die Mitte desselben eine Seele gesetzt, und sie durch das Ganze verbreitet, und auch von aussen her den Leib durch sie umschlossen — ein sich selbst genügendes, keines andern bedürfendes, sich selbst bekanntes und befreundetes Wesen: durch alles diess hat er dieses Wesen, die Welt, als einen seligen Gott erzeugt (*διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν* [*τόν ποτε ἐσόμενον θεὸν*] *ἐγεννήσατο*)." Gott erzeugt also einen andern Gott, die von Gott hervorgebrachte Welt ist der Sohn Gottes, und damit auch der Begriff des göttlichen Logos nicht fehle, ist es, wie Plato ausdrücklich sagt, *πᾶς ὄντως ἀεὶ λογισμὸς θεοῦ περὶ τόν ποτε ἐσόμενον θεὸν λογισθεὶς*, welcher die Welt

hervorbrachte. Der λογισμὸς ϑεοῦ ist das Vermittelnde, was die geschaffene Welt selbst zu einem Gott macht. Denn vom λογισμὸς ϑεοῦ ist sie desswegen geschaffen, weil die Bewegung, welche Gott diesem Körper als die ihm eigenthümliche bestimmte, diejenige unter den sieben Bewegungen ist, welche am meisten zum Verstand und Bewusstsein Gottes passt (κίνησιν γὰρ ἀπένειμεν αὐτῷ τὴν τοῦ σώματος οἰκείαν τῶν ἑπτὰ τὴν περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν μάλιστα οὖσαν). Da diese Bewegung, die Kreisbewegung, die vollkommenste unter allen ist, so ist es demnach die Vollkommenheit der Welt, ihre Identität mit dem νοῦς und der φρόνησις, oder dem λογισμὸς ϑεοῦ, dessen vollkommener Reflex sie ist, was sie zum Sohn Gottes und selbst zu einem Gott macht. Es ist also hier in dem Verhältniss Gottes zur Welt sowohl ein Unterschied, als eine Einheit im Unterschied. Die von Gott geschaffene Welt kann nur etwas anderes als Gott sein, aber sie ist zugleich auch wieder mit Gott Eins, da sie der vollkommene Reflex des göttlichen Bewusstseins und Gedankens ist. Die ganze platonische Lehre von der Weltschöpfung und dem Verhältniss Gottes zur Welt ist nur eine weitere Entwicklung der beiden Begriffe der Einheit und des Unterschieds. Voran aber steht als höchstes Princip der Satz, dass Gott vermöge seiner absoluten Güte die Welt geschaffen habe. Er ist gut, sagt Plato (S. 29), das Gute aber hat auf keinerlei Weise irgend einen Neid in sich, als der völlig Neidlose wollte er alles so ähnlich als möglich mit sich selbst machen, alles sollte gut und soviel möglich nichts schlecht sein. Hiemit ist ausgesprochen, dass Gott sich selbst in der Welt geoffenbart, die Welt der offenbar gewordene Gott selbst ist, dass sie, so gross auch der Unterschied zwischen ihr und Gott sein mag, doch an sich, ihrem inneren Wesen nach mit Gott identisch ist, weil Gott als der absolut Neidlose, sich nicht in sich selbst Verschliessende und Zurückhaltende, selbst sein Wesen der Welt mitgetheilt hat. Diess kann nun nach verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden.

1) Plato geht (S. 28) von dem Gegensatz des Ewigen, nicht Entstandenen und des immer Werdenden und niemals

Seienden aus. Das Eine wird vom Denken durch den Begriff erfasst, als das immer sich selbst gleich Bleibende, das Andere von der Vorstellung, vermittelst der begrifflosen Wahrnehmung, als das Werdende und Vergehende und niemals wirklich Seiende vorgestellt. Alles Werdende aber setzt nothwendig einen Urheber voraus. Wo nun der Schöpfer auf das immer sich gleich Bleibende hinblickend und an ein solches Vorbild sich haltend die Idee desselben in dem Werke abbildet, da muss nothwendig das Ganze schön werden. Sieht er aber auf das Gewordene und hält er sich an ein entstandenes Vorbild, so wird es nicht schön. Wird nun diess auf die Welt angewandt, so ist die Welt, da sie sichtbar und körperlich ist, entstanden, und setzt daher auch einen Urheber voraus. Da aber die Welt das Schönste unter allem Entstandenen ist und den besten Urheber hat, so ist sie nach dem geschaffen, was mit der Vernunft und dem Begriff als das immer sich gleich Bleibende erfasst wird. Die Welt ist daher nothwendig das Bild (εἰκὼν) des Ewigen. Aus der Schönheit und Vollkommenheit der Welt wird demnach gefolgert, dass der Welt etwas Ewiges und Unveränderliches inwohnt, oder dass sie an sich nach dem Begriff ihres Wesens mit dem Ewigen und Unveränderlichen selbst Eins ist.

2) Den Begriff des Bildes entwickelt Plato weiter (S. 30) durch die Frage: welchem lebenden Wesen Gott die Welt ähnlich gebildet habe? An etwas, das bloss Theil von etwas anderem ist, kann nicht gedacht werden, da das Unvollkommene nie schön sein kann. Wir können die Welt nur demjenigen am ähnlichsten nennen, was alle lebende Wesen im Einzelnen und Allgemeinen als Theile in sich begreift. Wie dieses alle denkbare Wesen in sich begreift, so fasst diese Welt uns und alle sichtbare Wesen zusammen. Indem also Gott ein sichtbares Wesen dem Schönsten und Vollkommensten unter allem, was gedacht werden kann, so ähnlich als möglich machen wollte, bildete er es so, dass es alle durch ihre Natur unter sich verwandte lebende Wesen in sich begreift. Ein solches Wesen kann nur in der Einheit existiren, denn würde es zwei

Wesen dieser Art geben, so müsste es auch noch ein anderes geben, welches sie als Theile in sich begreift, und dieses Eine würde dann als dasjenige anzusehen sein, welchem jenes andere nachgebildet ist. Der Hauptbegriff ist demnach hier die Totalität der Welt. Wie Plato den Gegensatz des Ewigen und Nichtewigen durch den Begriff der Schönheit vermittelt, so ist es hier der Begriff der Totalität, durch welchen das Gedachte und Sichtbare (*νοητὸν* und *ὁρατὸν*) ausgeglichen wird. Sofern die sichtbare Welt die Idee des Universums in sich darstellt, ist sie ein Bild des Intelligibeln, der intelligibeln Welt, und insofern auch mit ihr identisch.

3) Ein weiterer wichtiger Begriff der platonischen Lehre von der Welt ist die Weltseele. Als Gott, sagt Plato (S. 30), in seinen Gedanken über die Weltschöpfung reflectirte (*λογισάμενος*), fand er, dass in dem seiner Natur nach Sichtbaren nichts Vernunftloses schöner sein werde, als das Vernünftige, nichts aber ohne eine Seele Vernunft in sich haben könne. In dieser Erwägung (*διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε*) bildete er das Ganze so, dass er die Vernunft in die Seele, die Seele in den Körper setzte, um ein so viel möglich schönes und vollkommenes Werk zu vollenden. Man kann daher mit gutem Grunde sagen, dass die Welt ein beseeltes und mit Vernunft begabtes Wesen in Wahrheit durch die Vorsehung Gottes geworden sei (*ζῶον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν*). Die Seele ist, wie Plato ihr Wesen beschreibt (S. 34 f.), als das ältere und vorzüglichere Princip das herrschende, der Körper das ihr gehorchende. Von dem ungetheilten und sich immer gleich seienden Wesen, und dann von dem getheilten Wesen, welches an den Körpern ist, hat Gott eine dritte Art von Wesen aus beiden zur Mitte vereint, welche von der Natur des Sichselbstgleichen und von der Natur des Andern (Getheilten) ist, und hienach hat Gott sie zur gleichen Mitte des Ungetheilten und des Getheilten gemacht. Und diese drei Wesen (eigentlich zwei, da das dritte die Einheit jener zwei ist) als verschieden gesetzt nehmend, hat Gott alles in Eine Idee vereint, indem er die Natur des

Andern, die schwer mischbar ist, mit Gewalt in das Sichselbstgleiche einpasste. Diess mit dem Wesen vermischend und aus allen dreien Eins machend, hat er dieses Ganze wieder in Theile, so viel als sich geziemte, ausgetheilt. — Diess ist das System der Seele (ἡ τῆς ψυχῆς ξύστασις S. 36), innerhalb welcher alles Körperliche gebildet ist. Sie ist die Mitte, durchdringt das Ganze, und umschliesst es ebenso von aussen, und bewegt sich in sich selbst, und hat so den göttlichen Grund eines unaufhörlichen und vernünftigen Lebens in sich selbst. Wie der Himmel das körperlich Sichtbare ist, so ist die Seele das unsichtbare ideelle Princip der Vernunft und Harmonie. Da die Seele, aus drei Elementen bestehend, überallher im Kreise in sich selbst zurückgeht, so reflectirt sie in sich darüber, was zu dem Sichselbstgleichen oder dem Andern gehöre, und wie das Einzelne sich zu einander und zu dem Allgemeinen verhalte. Und wenn der sowohl auf das Andere als das Sichselbstgleiche sich beziehende wahre Begriff, der sich still und geräuschlos in sich selbst bewegt, sich an das Sinnliche wendet, und der Kreis des Andern richtig verlaufend sich seiner ganzen Seele zu erkennen gibt, so entstehen wahre Meinungen und richtige Ueberzeugungen. Wenn aber die Seele sich an das Vernünftige wendet, und der Kreis des Sichselbstgleichen sich zu erkennen gibt, so vollendet sich der Gedanke zur Wissenschaft. Ein Wesen, in welchem dieses beides ist, kann nur die Seele sein (S. 37). Sie allein ist also das alles vermittelnde, das Sichselbstgleiche und das Andere, das Vernünftige und das Sinnliche, in der Einheit des Selbstbewusstseins umfassende Princip.

Obgleich unter dem auf diese Weise beschriebenen Weltganzen sowohl das sichselbstgleiche innere Wesen der Welt, als auch die sichtbare Welt verstanden werden muss, so hebt doch Plato nun erst (S. 37) den Unterschied der ewigen und zeitlichen, der urbildlichen und nachgebildeten Welt bestimmt hervor. Die eine ist ein ζῶον ἀΐδιον, das eine φύσις αἰώνιος hat, die andere ist τὸ γεννητόν, die eine das παράδειγμα, die andere das ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα. Denselben

Unterschied drückt Plato in der Folge, auf das Frühere zurückweisend, so aus (S. 48): *τὰ μὲν δύο ἱκανὰ ἦν ἐπὶ τοῖς ἔμπροσθεν λεχθεῖσιν, ἓν μὲν ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποτεθὲν, νοητὸν καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὂν, μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον γένεσιν ἔχον καὶ ὁρατόν.* Das Hauptmoment liegt darin, dass Plato in seiner kosmogonischen Entwicklung nunmehr den Begriff der Bewegung festhält. Es gehört zur Vollkommenheit der Welt, dass sie sich selbst bewegt, durch Bewegung sich als lebendes Wesen manifestirt, aber mit der Bewegung ist auch die Zeit gesetzt. In dem Begriffe der Bewegung dirimirt sich, ohne dass Plato diese Diremtion näher einleitet und begründet, die zeitliche Welt von der ewigen. Während daher der Vater, welcher die Welt erzeugte, das sich bewegende und lebende Wesen mit Wohlgefallen betrachtete, entstund doch gerade in dieser Betrachtung in ihm der Entschluss, das Abbild dem Urbild noch ähnlicher zu machen, was voraussetzt, dass in dieser Betrachtung ihm auch dieser Gegensatz selbst, der Unterschied des Urbilds und Abbilds, zum Bewusstsein kam*). Hier also ist erst der Punkt,

*) *Ὡς δὲ κινηθὲν αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνενόησε τῶν ἀϊδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατὴρ, ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς ἔτι δὴ μᾶλλον ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι· καθάπερ οὖν αὐτὸ τυγχάνει ζῶον ἀΐδιον, καὶ τόδε τὸ πᾶν οὕτως εἰς δύναμιν ἐπεχείρησε τοιοῦτον ἀποτελεῖν. Ἡ μὲν οὖν τοῦ ζώου φύσις ἐτύγχανεν οὖσα αἰώνιος· καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατὸν, εἰκὼ δ' ἐπινοεῖ κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι.* Sofern die geschaffene Welt ein *ἄγαλμα θεῶν ἀϊδίων* ist, d. h. der Reflex der ewigen Götter oder der Ideen, die in ihr sich darstellen, ist sie als Abbild noch in der unmittelbarsten Einheit mit ihrem Urbild, und als ein solches *ἄγαλμα* der Gegenstand des göttlichen *ἀγάλλεσθαι*, sofern aber ihre Schöpfung erst dadurch vollendet ist, dass sie sich als ein sich selbst bewegendes Ganze darstellt, und sich in ihrer Objektivität Gott gegenüberstellt, scheint sie sich eben dadurch gleichsam aus ihrer Abhängigkeit vom Urbild zu eigener Selbstständigkeit fortzubewegen. Daher will nun Plato in der angeführten Stelle, wie er deutlich zu verstehen gibt, indem er der Anschauung und Reflexion Gottes die sich selbst bewegende Welt gegenüberstellt, den Begriff der Bewegung fixiren. Dieser Begriff ist es also, in welchem erst der

wo Plato in den Unterschied weiter eingeht. Die ideale urbildliche Welt hat eine ewige Natur, unmöglich aber ist diese

---

des Alls sich vollends zum Gegensatz des Ewigen und Zeitlichen, des Urbilds und Nachbilds, dirimirt und fortbewegt. Denkt man sich den Uebergang vom Vorhergehenden auf das Nachfolgende in der platonischen Stelle nicht auf diese Weise vermittelt, so müsste die bekannte Klage über die Zusammenhangslosigkeit im Timäus, und das oftmalige Umkehren und wieder von vorne Anfangen (vergl. Hegel a. a. O. S. 248 [218]) an dieser Stelle mehr als an irgend einer andern begründet erscheinen. Auch Hegel scheint mir daher den Zusammenhang der platonischen Entwicklung auf diesem Punkt nicht richtig aufgefasst zu haben. Hegel sagt a. a. O. S. 261 [230] in Beziehung auf das der angeführten Stelle unmittelbar Vorangehende: „Diess ist nun die Idee, das Wesen der Welt, als des in sich seligen Gottes. Hier nach dieser Idee tritt erst die Welt hervor, hier ist erst die Idee des Ganzen vollendet. Es war bisher nur das Wesen des Sinnlichen, nicht die Welt als sinnliche noch hervorgetreten, ob er zwar schon von dem Feuer u. s. f. gesprochen, so gibt er nur das Wesen. Plato scheint hier von vorne anzufangen, was er schon abgehandelt, aber dort nur das Wesen; jene Ausdrücke Feuer u. s. f. hätte er besser weggelassen. Weiter geht nun Plato fort. Diese göttliche Welt nennt er auch das Muster, das allein im Gedanken (*νοητὸν*) und immer in der Sichselbstgleichheit ist. Er setzt dieses Ganze sich wieder so entgegen, dass ein Zweites ist, das Abbild jenes Ersten, die Welt, die Entstehung hat und sichtbar ist. Diess Zweite ist das System der himmlischen Bewegung, jenes Erste ist das ewige Leben.“ Es kann diess nicht mit Recht behauptet werden. Denn wenn Plato seine Lehre von der Weltschöpfung sogleich mit der Unterscheidung von Seele und Leib beginnt, welcher zufolge man sagen müsse: *τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν*, wenn er sagt, dass das *ζῶον*, welchem diese Welt nachgebildet worden sei, ebenso alle *νοητὰ ζῶα* enthalte, wie diese Welt (*ὅδε ὁ κόσμος*) uns und alle sichtbare Geschöpfe in sich begreife, wenn er sodann auf die Schöpfung des Himmels übergeht, welcher seinem Urbild zufolge nur Einer sein könne, und von dem Entstandenen sagt, dass es körperlich sichtbar und berührbar sein müsse, und vom Feuer u. s. w. spricht, so ist klar, dass er mit allem diesem nicht das Wesen der Welt, oder die Idee, sondern die geschaffene sinnliche Welt als solche meint. Wenn es nun aber auf diese Weise nur die sinnliche endliche Welt ist, deren Schöpfung Plato darstellt, bei welcher das Dasein der idealen urbildlichen, welcher ihrer Natur nach nur das Sein, nicht das Werden zukommt, immer schon vorausgesetzt wird, so muss hier die Frage entstehen, welche Bedeutung über-

ewige Natur dem Entstandenen vollkommen mitzutheilen. Um es jedoch dem Urbild so ähnlich als möglich zu machen, sann

---

haupt der Begriff der Weltschöpfung in der platonischen Philosophie noch hat? Wird das Verhältniss der Welt zu Gott auf das Verhältniss des Abbilds zum Urbild zurückgeführt, so wäre ja das Urbild nicht, was es seinem Begriff nach sein soll, wenn nicht mit ihm zugleich auch das Abbild gesetzt wäre. Es tritt an die Stelle des einen bestimmten Anfang nehmenden Schöpfungsakts das immanente Verhältniss von Gott und Welt, oder des Unendlichen und Endlichen. Diess ist es, was in der platonischen Darstellung immer wieder durchblickt, hierin liegt der Grund, warum er so oft umzukehren und wieder von vorne anzufangen scheint, jedes Moment, auf welches der Uebergang geschieht, wird auch schon bei dem Vorangehenden vorausgesetzt, und es scheint so derselbe Anfang wiederzukehren. Hat die Welt, wie Plato am Schlusse des Timäus sagt, den konkreten Begriff ihrer Vollkommenheit nur darin, dass sie sterbliche und unsterbliche Wesen in sich begreift, so ist sie dieses vollkommene Ganze nur als die Einheit der urbildlichen und nachbildlichen Welt. Denn wie könnte die Welt *ἀθάνατα ζῶα* haben, ausser sofern sie die urbildliche ist? Sind doch selbst die von dem Weltschöpfer geschaffenen *θεοὶ θεῶν* nicht an sich unsterblich, wie Plato S. 41 ausdrücklich sagt: *δι' ἃ καὶ ἐπείπερ γεγένησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστε, οὐδ' ἄλυτοι τὸ πάμπαν.* Die *ζῶα ἀθάνατα* können daher nur die *θεοὶ ἀΐδιοι* sein, welche die Ideen selbst sind. [?] Wie nun aber der am Ende sich ergebende Begriff der Welt sterbliche und unsterbliche Wesen zur Einheit verbindet, oder die nachbildliche Welt in ihrer Identität mit der urbildlichen darstellt, so wird diese Identität auch schon in dem Begriffe der Welt, von welchem die platonische Lehre von der Schöpfung ausgeht, vorausgesetzt. Plato wirft, nachdem er die Welt als ein aus Seele und Leib bestehendes *ζῶον ἔμψυχον* bestimmt hat, die Frage auf: *τίνι τῶν ζώων αὐτὸν (τόνδε τὸν κόσμον) εἰς ὁμοιότητα ὁ ξυνιστὰς ξυνέστησε?* Die Antwort ist: *τῶν μὲν οὖν ἐν μέρους εἴδει πεφυκότων μηδενὶ καταξιώσωμεν· ἀτελεῖ γὰρ ἐοικὸς οὐδέν ποτ' ἂν γένοιτο καλόν· οὗ δ' ἔστι τἆλλα ζῶα καθ' ἓν καὶ κατὰ γένη μόρια, τούτῳ πάντων ὁμοιότατον αὐτὸν εἶναι τιθῶμεν. Τὰ γὰρ δη νοητὰ ζῶα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει, καθάπερ ὅδε ὁ κόσμος ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θρέμματα ξυνέστηκεν ὁρατά· τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ μάλιστ' αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιῶσαι βουληθεὶς ζῶον ἓν ὁρατὸν, πάντ' ὅσα αὐτοῦ κατὰ φύσιν ξυγγενῆ ζῶα ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ, ξυνέστησε.* Auch die urbildliche Welt ist demnach ein *ζῶον*. Ist nun aber nach dem am Schlusse des Timäus sich ergebenden Begriffe der Welt ein vollkommenes *ζῶον* nur ein solches, das Sterbliches und Unsterbliches in sich vereinigt

er darauf, ein sich bewegendes Bild des Ewigen zu machen, und machte den Himmel zu einem nach der Zahl sich bewe-

---

so muss auch schon die urbildliche Welt Sterbliches in sich begreifen. Wäre diess nicht, so wäre sie ja das Unvollkommene, welchem immer noch etwas zur Totalität seines Begriffs fehlt, was sie nach dieser Stelle nicht sein darf, um das Urbild der wirklichen Welt zu sein. Wenn nun das Sterbliche oder Endliche in der urbildlichen Welt nur ideell sein kann, während es dagegen in der nachbildlichen oder realen Welt selbst auch ein reales ist, so ist es doch an sich dieselbe Einheit des Sterblichen und Unsterblichen, oder des Endlichen und Unendlichen, nur nach verschiedenen Seiten betrachtet, so dass das einemal die Einheit im Unterschied, das anderemal der Unterschied in der Einheit das Ueberwiegende ist. So wenig aber, wenn einmal das Endliche und Unendliche als Einheit aufgefasst sind, weder die Einheit ohne den Unterschied, noch der Unterschied ohne die Einheit gedacht werden kann, eben so wenig können die urbildliche und die nachbildliche Welt von einander getrennt werden, sondern mit der einen ist unmittelbar auch die andere gesetzt. Da nun die urbildliche Welt ewig ist, so kann auch die nachbildliche oder wirkliche keinen zeitlichen Anfang genommen haben, sondern wie es ein ewiges Sein gibt, gibt es auch ein ewiges Werden. Beide Welten verhalten sich zu einander nur wie Seele und Leib (*ψυχὴ* und *σῶμα* S. 30), wie das *νοητὸν* und das *ὁρατὸν*, oder wie Idee und Wirklichkeit. Ist aber diess, dieses immanente Verhältniss von Gott und Welt, der wahre Sinn der im Timäus vorgetragenen Lehre, so kann die ganze Reihe der göttlichen Akte, durch welche zur Existenz gebracht wird, was an sich schon vorhanden ist, nur als Sache der Vorstellung und der äussern Form betrachtet werden. Es führt diess jedoch noch weiter. Ist die Weltschöpfung eigentlich keine Schöpfung, so ist Gott auch nicht Weltschöpfer, wie er dargestellt wird. Es fällt an sich schon auf, wie viel Mythisches überhaupt die platonische Darstellung der Weltschöpfung hat. Betrachtet man aber die Sache näher, so ist der Weltschöpfer selbst nur eine mythische Personification derselben Art, wie die *ἀΐδιοι θεοί*, deren *ἄγαλμα* die Welt ist, nur die personificirten Ideen sind. Die Ideen sind an sich, als die Urbilder alles Seienden, die schöpferisch wirksamen Principien. In dem Weltschöpfer ist daher nur diese Seite des Verhältnisses der Ideenwelt zur Realwelt mythisch personificirt. Der Schluss, welchen Plato macht S. 28: *πᾶν τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν*, führt nur auf die höchste Ursächlichkeit der Ideen, nicht aber auf einen persönlichen *δημιουργός*. Es ist daher auch leicht zu sehen, wie der Begriff des Weltschöpfers mit sich selbst in Widerstreit kommt, und keine

genden ewigen Bild der in der Einheit bleibenden Ewigkeit: dieses Bild ist das, was wir Zeit nennen. Tage und Nächte, Monate und Jahre waren vor dem Himmel nicht, sie nahmen erst mit ihm ihren Ursprung. Alles diess sind Theile der Zeit, das „war" aber und das „wird sein" sind entstandene Formen der Zeit, die wir mit Unrecht auf die Ewigkeit übertragen. Denn wir sagen, es war, ist und wird sein, eigentlich aber kann von der Zeit nur das „ist" und das „war" und „wird sein" nur von der in der Zeit sich bewegenden Veränderung gesagt werden. Denn beides ist eine Bewegung, was aber stets unbewegt sich gleichbleibt, kann weder älter noch jünger durch die Zeit werden, und weder werden noch geworden sein, noch künftig einmal werden, es kommt ihm überhaupt eine sinnliche Veränderung gar nicht zu, sondern

---

innere Consistenz hat. Wie auf der Einen Seite ihm, als dem Einen höchsten Gott, die *ἀΐδιοι θεοὶ*, die nur in der Mehrheit sind, was er in der Einheit ist, untergeordnet sind, so ist er auf der andern Seite ihnen selbst untergeordnet, indem er die Weltschöpfung nur dadurch realisiren kann, dass er auf die ewigen Ideen (*τὸ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὂν*) als die Urbilder hinblickt (*ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπων ἀεὶ τοιούτῳ τινὶ προςχρώμενος παραδείγματι τὴν ἰδέαν αὐτοῦ καὶ δύναμιν ἀπεργάζεται* S. 28). Demungeachtet würde man den Plato sehr unrichtig verstehen, wenn man das, was sich als die mythische Form der Darstellung von der Sache selbst unterscheiden lässt, als etwas blos Unwesentliches betrachten wollte. Dieser Zusammenhang von Inhalt und Form gehört zum Eigenthümlichsten der platonischen Philosophie. Wie das Unendliche und Endliche, das Urbild und Abbild zwar Eins, aber in dieser Einheit auch verschieden sind, so gibt es auch zwei verschiedene, aber immer wieder in einander übergehende Standpunkte der Betrachtung. *Τὸ μὲν δὴ*, so unterscheidet sie Plato selbst im Eingange seiner Untersuchung (S. 28), *νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστὸν γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν.* Das Eine ist der Standpunkt des reinen Denkens, das Andere der Standpunkt der Vorstellung, zu welchem auch alles Mythische gehört. Auch das Mythische hat demnach nach Plato eine immanente Wahrheit als eine Form der an sich seienden Idee, über welche sich das Selbstbewusstsein nie so sehr erheben kann, dass es nicht immer wieder in sie zurückgehen müsste.

alles diess sind nur Formen der Zeit, die die Ewigkeit nachahmt und nach der Zahl sich umwälzt. Die Zeit ist also das soviel möglich ähnliche Bild der Ewigkeit. Das Urbild ist ewig die absolute Gegenwart, das Bild aber fort und fort Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Sollte aber die sinnliche Welt der urbildlichen so viel möglich nachgebildet werden, so musste sie auch den Begriff der Totalität in sich ausdrücken, sie wäre nicht, wie sie sollte, vollkommen gewesen, wenn sie nicht auch verschiedene Arten von Wesen erhalten hätte, die theils unmittelbar von dem Weltschöpfer, theils mittelbar durch die Vermittlung der von ihm geschaffenen höhern Wesen geschaffen wurden. Wesen der erstern Art sind die Gestirne, zu den letztern gehört der Mensch. Wären die letztern von Gott selbst geschaffen worden, so würden sie auch den Göttern gleich geworden sein. Deswegen konnte die Schöpfung dieser zur Vollkommenheit der Welt gehörenden Wesen nur durch die *θεοὶ θεῶν* (S. 41), jene Mittelwesen, welche, wie die Gestirne, die Abbilder der *θεοὶ ἀΐδιοι* (S. 37) sind, geschehen. Dem Befehle des höchsten Gottes gemäss sollten sie, damit Sterbliches wäre, und dieses Weltall in Wahrheit ein All würde, nach ihrer Natur die Schöpfung der lebenden Wesen vollbringen, und dabei die Kraft, mit welcher der Weltschöpfer sie selbst geschaffen hatte, nachahmen. Was in diesen Wesen dem Unsterblichen gleichnamig sein sollte, als ein göttliches und hegemonisches Princip in denjenigen von ihnen, welche der Gerechtigkeit und den Göttern folgen wollen, davon wollte der Weltschöpfer selbst den schaffenden Mächten die Keime übergeben, ihr Geschäft aber sollte sein, durch Zusammenfügung von Sterblichem und Unsterblichem lebende Wesen zu bilden und zu erzeugen, für ihre Nahrung und ihr Wachsthum zu sorgen, und wenn sie sterben, sie wieder zurückzunehmen. Hierauf mischte Gott in dem Becher, in welchem er die Weltseele gemischt hatte, die nicht mehr so reinen Ueberbleibsel der vorigen Mischung, und theilte jedem Gestirn eine Seele zu, die er in dasselbe, wie in einen Wagen, setzte: so in die zeitlichen, jeder entsprechenden, Werkzeuge

(die Gestirne) ausgesäet, sollten sie das gottesfürchtigste Wesen erzeugen. Auf diese Weise entstund der Mensch, welcher selbst in ein doppeltes Geschlecht sich theilt, ein besseres und geringeres, oder ein männliches und weibliches*). So tief und untergeordnet aber die Stellung ist, welche dem Menschen im Weltganzen gegeben ist, so klar ist doch auch hier wieder, wie in dem Unterschied, so weit er auch auseinandergeht, doch immer zugleich auch wieder die Einheit gegeben ist. Die Seele, die als das unsterbliche Princip der Natur des Menschen eingepflanzt ist, ist dieselbe Seele, die als Weltseele die Welt in der Einheit mit Gott erhält. Darum nennt Plato hier den Menschen das gottesfürchtigste Wesen. Das Gottesbewusstsein des Menschen ist auch das Bewusstsein der Einheit des Menschen mit Gott.

Die erste Sphäre der platonischen Kosmogonie ist die urbildliche Welt, in welcher der Unterschied, ob er gleich auch schon hier hervortritt, noch am meisten in der Einheit bleibt, die zweite Sphäre ist der Gegensatz der urbildlichen und der nachgebildeten, der idealen und der realen Welt, in ihr kommt der Unterschied zu seinem vollen Recht, ohne dass jedoch das Band der Totalität aufgelöst wird. Eine dritte Sphäre bildet die Materie, welche Plato ausdrücklich (S. 48) von dem Ersten, dem ἓν ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποτεθὲν, dem νοητὸν καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, und dem μίμημα παραδείγματος, oder dem γένεσιν ἔχον καὶ ὁρατὸν, dem Zweiten, als das dritte Princip unterscheidet. Sie ist die ὑποδοχὴ πάσης γενέσεως, gleichsam die Amme (τιθήνη), die alles in sich aufnimmt, ohne jedoch von irgend etwas, was in sie eingeht, eine demselben ähnliche Gestalt anzunehmen, sie ist ihrer Natur nach das, worin alles wie ein Siegel ausgedrückt wird (ἐκμαγεῖον φύσει παντὶ κεῖται), und wird von dem, was in sie eingeht, bewegt und umgeformt, weswegen sie immer wieder

*) Das weibliche Geschlecht setzte Plato tief unter das männliche. Solche, die ungerecht leben, lässt er bei der zweiten Geburt Weiber aus Männern werden. Tim. S. 91.

als etwas anderes erscheint, das aber, was in sie eingeht, ist ein Abbild des Seienden. Es gibt also drei Gattungen, das Eine ist das Entstehende, das Zweite das, worin des entsteht, das Dritte das, durch dessen Nachbildung das Werdende entsteht. Das Aufnehmende kann man die Mutter, das, woher das Aufgenommene kommt, den Vater, und die mittlere Natur zwischen beiden den Sohn nennen. Das Abbild würde aber nicht die grösste Mannigfaltigkeit haben können, wenn nicht das, worin es abgebildet wird, so beschaffen wäre, dass es als etwas Formloses alle mögliche Ideen in sich aufnehmen kann (*διὸ καὶ πάντων ἐκτὸς εἰδῶν εἶναι χρεὼν τὸ τὰ πάντα ἐκδεξόμενον ἐν αὑτῷ γένη* S. 50). Sofern die Materie als blosse Receptivität etwas Unsichtbares ist, hat sie am Intelligibeln Theil. Um ihre Natur näher zu bestimmen, geht Plato von dem Unterschiede der Vernunft und der richtigen Vorstellung, der unwandelbaren Ueberzeugung und der wandelbaren Ueberredung aus. Es gibt daher etwas, was sich immer gleich bleibt, nicht entsteht und nicht vergeht, weder etwas anderes in sich aufnimmt, noch in etwas anderes übergeht, und unsichtbar und unsinnlich blos Gegenstand des Denkens ist, und etwas anderes, das diesem verwandt und ähnlich, sinnlich wahrnehmbar, entstanden, an einem bestimmten Ort entsteht und wieder verschwindet, und durch die Vorstellung vermittelst der Empfindung aufgefasst wird, das dritte ist der Raum, der nie vergeht, und allem Entstehenden zur Unterlage dient, das, was ohne sinnliche Wahrnehmung nur durch einen unächten Begriff erreicht werden kann, auf das wir nur wie träumend hinsehen. Wir müssen von ihm sagen, dass alles in ihm ist, während es doch selbst nirgends etwas ist, so dass wir nie zu einem bestimmten Begriff desselben gelangen können, da es immer nur als Bild eines andern bewegt wird, für sich selbst aber nicht erscheint. So sind demnach die Materie und der Raum, obgleich dem Ansichseienden entgegengesetzt, und ohne objektive Realität, als allgemeine Formen der Anschauung und des Denkens, selbst wieder mit dem Intelligibeln verwandt.

Bei dieser genaueren Entwicklung der platonischen Lehre von der Welt und der Weltschöpfung haben wir den eigentlichen Zweck unserer Aufgabe keineswegs aus dem Auge verloren. Nur auf diese Weise wird klar, wie in jedem Momente des die geschaffene endliche Welt von Gott trennenden Unterschieds immer zugleich ein Moment der die Welt mit Gott verknüpfenden Einheit mitgesetzt ist. Eben diess ist nun aber auch die eigentliche Grundlage der Verwandtschaft des Platonismus mit der christlichen Trinitätslehre. Auch im Christenthum ist die Welt mit Gott Eins, sofern sie, wie durch die Vermittlung des Sohns geschaffen, so auch im Sohn mit Gott versöhnt ist: der Sohn ist selbst die reale Einheit aller Glieder der aus der Welt erlösten, durch die Vermittlung des Geistes zum ewigen absoluten Wesen Gottes erhobenen, himmlischen Gemeinde. Einer solchen durch die Idee des Sohns vermittelten Einheit der Welt mit Gott war auch Plato auf seine Weise sich bewusst, wenn er die das Bild des Ewigen an sich tragende, ewig sich selbst gleiche, urbildliche Welt den von Gott erzeugten seligen Gott nannte. Die urbildliche Welt ist die Welt der Ideen, zur Natur der Idee aber gehört es, dass sie Urbild und Nachbild zur unzertrennlichen Einheit verknüpft. Was also die geschaffene endliche Welt in der Einheit mit der ewigen übersinnlichen erhält, ist das Urbildliche an dieser, das, was sie zu einem von Gott erzeugten seligen Gott macht, in welchem Gott selbst sein eigenes ewiges Wesen anschaut. Das Bewusstsein dieser Einheit erscheint bei Plato um so wahrhafter und kräftiger, je klarer bei ihm die Vermittlung desselben hervortritt. Dass die wahre Einheit nicht die abstrakte, jeden Unterschied ausschliessende ist, sondern nur die konkrete, durch die Aufhebung des Unterschieds mit sich selbst vermittelte, also nur diejenige, welche allein den wahren Begriff der christlichen Dreieinigkeit gibt, ist unter den ältern Philosophen keinem so klar und bestimmt zum Bewusstsein gekommen, wie dem Plato. Dass er aus diesem Gesichtspunkt die im Timäus dargelegte Lehre von dem Verhältniss Gottes und der Welt betrachtet wissen will, zeigt der merkwürdige

Schluss desselben. Nun erst, sagt Plato, sei diese Rede über das All zu ihrem Ende gekommen: denn sterbliche und unsterbliche Wesen in sich begreifend, und zur Einheit erfüllt, ist diese Welt so ein sichtbares und Sichtbares umfassendes Wesen, ein Bild des Intelligibeln, ein wahrnehmbarer Gott, die grösste und beste, die schönste und vollkommenste geworden, dieser Eine Himmel, der Eingeborne *). Dass die Welt ohne

*) *Θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῶα λαβὼν, καὶ ξυμπληρωθεὶς* (in diesem *ξυμπληρωθῆναι* liegt, auch schon dem Ausdruck nach, der Begriff der gnostischen Pleroma. Vgl. Die christliche Gnosis S. 157. 755. Auch das gnostische Pleroma wird zum Pleroma erst dadurch, dass es auch das Leere in sich aufnimmt, durch sich erfüllt, die Einheit des Sinnlichen und Uebersinnlichen ist, wie nach Plato der *κόσμος* nur sofern er *θνητὰ καὶ ἀθάνατα ζῶα* in sich begreift, zum *κόσμος ξυμπληρωθεὶς* wird) *ὅδε ὁ κόσμος, οὕτω ζῶον ὁρατὸν καὶ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητὸς, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν, εἷς οὐρανὸς ὅδε, μονογενὴς ὤν. Οὐρανὸς* steht im Timäus öfters gleichbedeutend mit *κόσμος*. Lindau in der Ausg. des Tim. Comment. S. 35 erläutert diess durch die aus Photius Bibl. 229 beigebrachte Notiz: *πρῶτος Πυθαγόρας τὸν οὐρανὸν κόσμον προςηγόρευσε διὰ τὸ τέλειον εἶναι καὶ πᾶσι κεκοσμῆσθαι τοῖς τε ζώοις καὶ τοῖς καλοῖς.* Man vgl. wie Plato selbst im Timäus den Himmel beschreibt (S. 37): *εἰκὼ δ' ἐπινοεῖ κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα τοῦτον, ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν.* Am Himmel kommt das, was die geschaffene endliche Welt zu demjenigen macht, was sie ihrem Begriff nach ist, am unmittelbarsten zur Anschauung. An ihm geschieht der Uebergang aus dem Ewigen in das Zeitliche, aus dem Unsichtbaren in das Sichtbare. Ist die Welt der Inbegriff alles Sichtbaren, so ist der Himmel das Sichtbarste der Welt. Der Himmel und die Weltseele verhalten sich daher zu einander, wie Sichtbares und Unsichtbares, wie Leib und Seele: *καὶ τὸ μὲν δὴ σῶμα ὁρατὸν οὐρανοῦ γέγονεν, αὐτὴ δὲ ἀόρατος μὲν, λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἁρμονίας ψυχὴ τῶν νοητῶν ἀεί τε ὄντων.* Wiefern der Himmel *μονογενὴς* ist und sein muss, entwickelt Plato Tim. S. 31 auf folgende Weise: *Πότερον οὖν ὀρθῶς ἕνα οὐρανὸν προςειρήκαμεν, ἢ πολλοὺς καὶ ἀπείρους λέγειν ἦν ὀρθότερον; ἕνα εἴπερ κατὰ τὸ παράδειγμα δεδημιουργημένος ἔσται. Τὸ γὰρ περιέχον πάντα ὁπόσα νοητὰ ζῶα, μεθ' ἑτέρου δεύτερον οὐκ ἄν ποτ' εἴη· πάλιν γὰρ ἂν ἕτερον εἶναι τὸ περὶ ἐκείνω δέοι ζῶον, οὗ μέρος ἂν εἴτην ἐκείνω, καὶ οὐκ ἂν ἔτι ἐκείνοιν, ἀλλ' ἐκείνῳ τῷ περιέχοντι τόδ' ἂν ἀφωμοιωμένον λέγοιτο ὀρθότερον. Ἵνα οὖν τόδε κατὰ τὴν μόνωσιν ὅμοιον ᾖ τῷ παντελεῖ ζώῳ,*

sterbliche Wesen unvollkommen wäre, lässt Plato den Weltschöpfer in der Anrede an die geschaffenen Götter ausdrücklich sagen: *θνητὰ ἔτι γένη λοιπὰ τρί' ἀγέννητα· τούτων οὖν μὴ γενομένων οὐρανὸς ἀτελὴς ἔσται· τὰ γὰρ ἅπαντα ἐν αὐτῷ γένη ζώων οὐχ ἕξει, δεῖ δέ, εἰ μέλλει τέλεος ἱκανῶς εἶναι. Δι' ἐμοῦ δὲ ταῦτα γενόμενα καὶ βίου μετασχόντα θεοῖς ἰσάζοιτ' ἄν. Ἵνα οὖν θνητά τε ᾖ, τό τε πᾶν τόδε ὄντως ἅπαν ᾖ, τρέπεσθε κατὰ φύσιν ὑμεῖς ἐπὶ τὴν τῶν ζώων δημιουργίαν* (S. 41). Wie widersprechend scheinen hier die beiden Sätze zu sein: die Welt muss ihrer Vollkommenheit wegen sterbliche Wesen haben, die nur von untergeordneten Wesen geschaffen werden können, unmittelbar aber von dem höchsten Gott geschaffen würde sie nicht sterbliche Wesen, sondern nur unsterbliche haben! Sind unsterbliche Wesen an sich vollkommener als sterbliche, so würde es ja, sollte man denken, die Idee der Vollkommenheit erfordern, statt sterblicher Wesen unsterbliche zu haben. Was könnte denn der Vollkommenheit der Welt fehlen, wenn sie unmittelbar von Gott geschaffen, den unsterblichen Göttern, welche die ideale Welt selbst sind, gleich wäre? Dieser Widerspruch lässt sich nur durch die Unterscheidung der abstrakten und concreten Einheit lösen. Als abstrakte Einheit wäre die Welt, oder das All, das Unendliche an sich, das wahrhaft Unendliche ist aber nicht das Unendliche an sich, sondern nur die Einheit des Unendlichen und Endlichen. Die Welt wäre nicht ein vollkommenes, Wesen jeglicher Art in sich begreifendes Ganze, es

---

διὰ ταῦτα οὔτε δύο οὔτ' ἀπείρους ἐποίησεν ὁ ποιῶν κόσμους, ἀλλ' εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανὸς γεγονὼς ἔστι τε καὶ ἔσται. Wir erhalten so durch das dem Himmel beigelegte Prädikat des *μονογενὴς* einen neuen Begriff, in welchem sich uns der Zusammenhang des Platonismus mit dem Christenthum und insbesondere auch mit der gnostischen Theologie zeigt, um so bemerkenswerther ist aber, wie Plato mit derselben Consequenz, mit welcher er den Begriff der Welt festhält, auf die Welt Begriffe überträgt, welche, sofern sie die höchste Einheit des von Gott Unterschiedenen mit Gott ausdrücken, im Christenthum nur dem menschgewordenen Sohn Gottes zukommen können. Wie die Welt als das vollkommenste Werk Gottes, als der Reflex seines ewigen Wesens der offenbare Gott, der *θεὸς αἰσθητὸς* ist, so ist sie auch der Eingeborne.

würde ihr also etwas fehlen, was zu ihrem Begriff gehört, wenn sie nicht auch sterbliche Wesen hätte. Da nun die Welt, sofern sie sterbliche Wesen enthält, endlich, sofern sie aber die Ideen als ihre Principien in sich enthält, unendlich ist, so gehört beides zu ihrem Begriff, das Endliche, und das Unendliche, das Eine schliesst aber das Andere so wenig aus, dass es vielmehr nur darauf ankommt, ein um so kräftigeres und wahrhafteres Bewusstsein des Unendlichen dadurch zu gewinnen, dass es als die Einheit des Unendlichen und Endlichen aufgefasst, oder das Endliche selbst als ein Moment des Unendlichen begriffen wird. Daher theilt sich die platonische Welt in die urbildliche und nachbildliche. Das Sterbliche kann nur der nachbildlichen Welt angehören, sofern aber die nachbildliche Welt nicht das Nachbild der urbildlichen wäre, wenn sie nicht in ihrer Sphäre ebenso die Einheit aller zu ihrem Begriffe gehörenden Wesen wäre, wie die urbildliche die Einheit ihres Begriffs in sich darstellt, so ist das Sterbliche auch schon in der urbildlichen Welt ideell enthalten. Auch schon die urbildliche Welt kann daher nicht als das Unendliche schlechthin, sondern nur als die Einheit des Endlichen und Unendlichen gedacht werden, und die urbildliche Welt unterscheidet sich in dieser Hinsicht von der nachbildlichen nur dadurch, dass derselbe Gegensatz, welcher in der urbildlichen als ein ideeller gesetzt ist, in der nachbildlichen ein reeller wird, dadurch also erst zu seinem vollen Rechte kommt und in die ganze Weite des Unterschieds auseinandergeht. Nur wenn Endliches und Unendliches, Gott und Welt, ihrem wahren Unterschiede nach sich trennen, kann auch die Einheit als eine wahrhaft lebendige begriffen werden. Dieses Bewusstsein sowohl des Unterschieds in der Einheit, als der Einheit des Unterschieds gibt dem Platonismus ein eigenthümlich christliches Gepräge*), auf der

*) Man vgl. hierüber auch Hegel, Gesch. der Philos. II. S. 252 f. [222.] Hegel hebt in Beziehung auf den Timäus (S. 31 f.), ohne jedoch auf die obigen Stellen Rücksicht zu nehmen, besonders hervor, dass das Spekulative als die eigentliche wahrhafte Form des Schlusses schon in der

andern Seite muss aber auch seine Differenz vom Christenthum eben hierin hervortreten. Sie besteht hauptsächlich darin, dass dem Platonismus die Einheit der Welt mit Gott eigentlich nur auf der Seite liegt, auf welcher die Welt aus Gott hervorgeht, nicht aber ebenso auf jener andern, auf welcher die Welt mit Gott versöhnt werden soll. Die Einheit wird nur durch den Begriff des Bildes vermittelt, in welchem die nachbildliche Welt sowohl von der urbildlichen sich trennt, als auch mit ihr Eins ist. Die platonische Lehre ist nur die Lehre von der Schöpfung der Welt, nicht aber die Lehre von der Erlösung und Versöhnung, nicht sowohl Theologie, als vielmehr nur Kosmologie, wie sie Plato selbst bezeichnet, wenn er am Schlusse des Timäus seine Untersuchung den *λόγος περὶ τοῦ παντὸς* nennt. Die Welt, sofern sie mit Gott Eins ist, in Gott ihr Princip hat, ist der *θεὸς αἰσθητός*, *εἰκὼν τοῦ νοητοῦ*, Gott aus Gott, oder der Sohn Gottes, die Vermittlung Gottes mit sich selbst, wodurch Gott zum seligen Gott wird. Das wahrhafte Bild Gottes ist aber nicht die Welt, sondern der Geist, der endliche Geist, der Geist des Menschen, dessen Einheit mit dem absoluten der Gottmensch ist. Obgleich Plato den Menschen das gottesfürchtigste Wesen nennt, so ist doch dieser Begriff nicht weiter entwickelt, und der Begriff des Menschen, als des endlichen Geistes, in seinem Unter-

platonischen Philosophie sich finde. „Im Vernunftschluss schliesst sich das Eine mit dem Andern, als mit ihm identisch, zusammen. Diess ist mit andern Worten die Natur Gottes. Wird Gott zum Subjekt gemacht, so ist es diess, dass er seinen Sohn, die Welt, erzeugt, sich realisirt in dieser Realität, die als Anderes erscheint, aber darin identisch mit sich bleibt, den Abfall vernichtet, und sich in dem Andern nur mit sich selbst zusammenschliesst; so ist er erst Geist. — Das Höchste ist so in der platonischen Philosophie enthalten. Es sind zwar nur reine Gestalten, die aber alles in sich enthalten, und in allen concreten Formen kommt es allein auf die Gedankenbestimmungen an. Diese Formen haben seit Plato ein paar tausend Jahre brach gelegen: in die christliche Religion sind sie nicht als Gedanken übergegangen, ja man hat sie sogar als mit Unrecht hinübergenommene Ansichten betrachtet, bis man in neueren Zeiten angefangen hat zu begreifen, dass Begriff, Natur und Gott in diesen Bestimmungen enthalten sind."

schiede von dem Begriffe der Welt noch nicht aufgefasst. ‚Am unmittelbarsten stellt sich der noch fehlende weitere Fortschritt darin hervor, dass die platonische Trinitäts-Idee nur bei dem Begriffe des Sohns stehen bleibt, ohne zum Begriff des Geistes fortzugehen. Was im Sohne objektiv gesetzt ist, hat seine subjektive Seite in der im Bewusstsein der Individuen lebendig gewordenen Einheit mit Gott, deren Princip der Geist ist. Man kann sagen, was im Christenthum der Geist in seinem Verhältniss zum Sohn ist, sei im Platonismus die Weltseele, wie sie auf der einen Seite die urbildliche Welt, den von Gott erzeugten Gott, zu ihrer Voraussetzung hat, auf der andern die Einheit aller individuellen Seelen ist. Aber gerade an diesem Begriff wird uns das Mangelhafte des Platonismus nur um so klarer. Der Geist des Menschen ist noch zu sehr in seinem Zusammenhang mit der objektiven Welt befangen, als dass er sich in seiner wahren Freiheit ergriffen hätte. Der Gegensatz sowohl, als die Einheit ist nicht sowohl in den freien selbstbewussten Geist, als vielmehr nur in die Welt überhaupt gesetzt. Darum tritt der Gegensatz, in welchem der Unterschied sich geltend machen muss, nicht in der Sünde als freier That des Menschen, sondern nur in dem Zwiespalt der sinnlichen und übersinnlichen Welt hervor, und das Band der Einheit, in welcher der Gegensatz ausgeglichen wird, wird nicht in dem selbstbewussten Geist des Menschen geknüpft, als die an sich seiende Einheit des Göttlichen und Menschlichen, sondern in der Weltseele, in welcher der Mensch noch in einem sehr engen Zusammenhang mit dem Leben der Natur steht. Einen deutlichen Beweis hievon sehen wir besonders auch in der platonischen Lehre von der Seelenwanderung. Sollte es auch nur mythisch zu verstehen sein, wenn Plato die Seelen derer, welche gerecht und gut gelebt haben, in die ihnen verwandten Gestirne (*εὶς τὴν ξυννόμου οἴκησιν ἄστρου* S. 42), die Seelen derer aber, die sich von ihren sinnlichen Begierden beherrschen liessen, in thierische Naturen einwandern, und hier ihre Umwandlungen und Mühen nicht eher sich enden lässt, als bis sie dem Umlauf des sich selbst Gleichen (das also auch in

solchen Seelen stets das die Erlösung bedingende Princip bleibt) in sich folgend, alles Irdische und Unvernünftige überwunden haben, und in ihren ursprünglichen vollkommenen Zustand zurückgekehrt sind; so zeugt doch selbst schon eine solche mythische Darstellung davon, dass auch im Platonismus das freie Selbstbewusstsein des Geistes von dem in der alten Welt überhaupt überwiegenden Naturbewusstsein sich noch nicht vollkommen geschieden hat. Bei allem diesem müssen wir aber immer wieder gestehen, dass der Zusammenhang und die Einheit der Welt und des Menschen und die Vermittlung dieser Einheit sowohl durch die Ideen, als auch das Princip der Seele, in welcher die Ideen zur concreten lebendigen Einheit werden, auf eine Weise aufgefasst ist, in welcher sich überall die nothwendigen Anknüpfungspunkte und Uebergangsmomente für das Christenthum nicht verkennen lassen.

Ueberhaupt aber zeigt der gegebene Ueberblick, dass der Platonismus auf eine sehr umfassende Weise, die überall in dem ganzen Inhalt und Zusammenhang seiner Lehren und Ideen eine tiefere Bedeutung ahnen lässt, dieselbe Sphäre beschreibt, in welcher sich das Christenthum bewegt. Es gibt keine andere Philosophie des Alterthums, in welcher die Philosophie so sehr, wie im Platonismus, den Charakter der Religion an sich trägt. Sein Hauptstreben ist durchaus darauf gerichtet, den Menschen nicht blos nach dieser oder jener einzelnen Seite seines Wesens, sondern, wie diess zum wesentlichen Begriff der Religion und des Christenthums insbesondere gehört, in der Totalität seines Wesens zu erfassen, in dem lebendigen Zusammenhang, welcher vom Göttlichen zum Menschlichen und vom Menschlichen hinwiederum zum Göttlichen führt. In diesem Kreise bewegt er sich so, dass er überall die höchsten spekulativen Ideen und die innersten sittlichen Interessen berührt, und zum Boden des Christenthums so nahe herantritt, als nur immer möglich ist, ohne die nothwendige Grenze zu überschreiten, die die heidnische Welt von der christlichen trennt. Es gibt kaum irgend eine wichtigere Lehre des Christenthums, die nicht auch schon im Platonismus auf irgend eine Weise

ihren Ausdruck gefunden hätte *), und es kommt nur darauf an, den concreten positiven Inhalt der Lehren des Christen-

*) Ueber die auch schon von Plato anerkannte Wahrheit, dass die vollkommene Gerechtigkeit nur eine leidende sein könne, vgl. man meine Schrift: Apollonius von Tyana und Christus S. 166 [161]. Von dem dem Christenthum so nahverwandten streng sittlichen Geist des Platonismus zeugt besonders auch der hohe Ernst, mit welchem Plato so oft auf den Zusammenhang des gegenwärtigen Lebens mit dem künftigen, und auf den in demselben jedem Menschen, in Folge des über ihn ergehenden göttlichen Richterspruchs, bevorstehenden Vergeltungszustand hinweist. In diese sittlich religiöse Idee wird namentlich im Phädrus (S. 248 f.), im Gorgias (S. 523 f.), im Phädon (S. 113 f.) und in der Republik (X. S. 614) das höchste Moment der ganzen vorangehenden Entwicklung gelegt. Aus diesem, die ganze platonische Lehre durchdringenden, sittlichen Ernst ist es zu erklären, dass Plato mit der neutestamentlichen Lehre auch in der Idee einer ewigen Strafe zusammenstimmt. „Diess," sagt Plato Gorg. S. 525, „kommt jedem in Strafe Verfallenen zu, der von einem andern auf die rechte Art bestraft wird, dass er entweder selbst besser wird, und Vortheil davon hat, oder dass er den Uebrigen zum Beispiel gereicht, damit andere, welche ihn leiden sehen, was er leidet, aus Furcht besser werden. Es sind aber die, welchen selbst zum Vortheil gereicht, dass sie von Göttern und Menschen gestraft werden, diejenigen, welche sich durch heilbare Vergehungen vergangen haben (οἳ ἂν ἰάσιμα ἁμαρτήματα ἁμαρτῶσι). Dennoch aber erlangen sie diesen Vortheil nur durch Schmerz und Pein, hier sowohl als in der Unterwelt, denn auf andere Weise ist nicht möglich, von der Ungerechtigkeit entlediget zu werden. Welche aber das Aeusserste gefrevelt haben und durch solche Frevel unheilbar geworden sind, aus diesen werden die Beispiele aufgestellt, und sie selbst haben davon keinen Nutzen mehr, da sie unheilbar sind, Andern aber ist es nützlich, welche sehen, wie diese, um ihrer Vergehungen willen, die ärgsten, schmerzhaftesten und furchtbarsten Uebel erdulden auf ewige Zeit, offenbar als Beispiele aufgestellt dort in der Unterwelt, im Gefängniss, allen Frevlern, wie sie ankommen, zur Schau und zur Warnung." So sucht demnach Plato durch die Unterscheidung heilbarer und unheilbarer Vergehungen die Idee der göttlichen Strafgerechtigkeit mit der Idee der göttlichen, die Besserung des Sünders bezweckenden, Liebe auszugleichen. In der Republik a. a. O. ist von einem wunderbaren Ort die Rede, wo in der Erde zwei an einander grenzende Spalten seien, und am Himmel gleichfalls zwei andere ihnen gegenüber. „Zwischen diesen sitzen Richter, welche, nachdem sie die Seelen durch ihren Richterspruch geschieden, den Gerechten befehlen den Weg rechts nach oben durch den Himmel einzuschlagen, nachdem sie ihnen ein Zeichen dessen, worüber sie

thums von dem allgemein religiösen gehörig zu scheiden, um in den tiefern innern Zusammenhang hineinzublicken, welcher

gerichtet worden, vorn angehängt, den Ungerechten aber den Weg links nach unten, und auch diese haben hinten Zeichen von allem, was sie gethan. Durch den einen jener Spalte im Himmel und in der Erde ziehen die Seelen, nahdem sie gerichtet worden, ab, aus dem einen der beiden andern aber, aus dem in der Erde, kommen sie voller Schmutz und Staub, durch den andern hingegen, vom Himmel, steigen reine Seelen herab. Die ankommenden scheinen jedesmal wie von einer langen Wanderung herzukommen, und lagern sich, sehr zufrieden, dass sie auf diesen Matten verweilen können, wie zu einer festlichen Versammlung. Die einander bekannten begrüssen sich, und die aus der Erde kommenden erforschen von den andern das Dortige, und so auch die aus dem Himmel von jenen das Ihrige, und so erzählen sie einander, die einen heulend und weinend, indem sie gedenken, welcherlei und wie grosses sie erlitten und gesehen, während der unterirdischen Wanderung, die aus dem Himmel hingegen von ihrem Wohlergehen und der unbegreiflichen Schönheit des dort zu Schauenden.“ Von selbst bieten sich hiezu die Parallelen aus dem N. T., wie namentlich aus Matth. 25, 33 dar. Wenn Schleiermacher zu dem zuvor Angeführten und der weiteren Schilderung der Büssungen und Strafen, und der ihnen als Gegenstück entsprechenden Erquickungen (Rep. S. 616), in dem platonischen Mythus, bemerkt (S. 620): „Wer aber wollte wohl eine solche höchst äusserliche und die einzelnen Thaten berechnende Vergeltung loben, oder für eine zum Guten erweckliche Darstellung halten, die zehnfach in zehnfacher Zeit für Unthaten Schmerz wiedergibt, alle lobenswerthen Thaten aber auch mit gleicher Gewissenhaftigkeit aufzählt und zu gute schreibt“; so werden wir dadurch nur an eine Forderung erinnert, die die platonische Lehre ebenso für sich ansprechen kann, wie sich die neutestamentliche ihr nicht entziehen darf, die Forderung, zwischen Bild und Sache zu unterscheiden. Dass das mythisch Bildliche auch bei Plato einen ächt sittlichen Gehalt in sich schliesse, und dass diese sittlichen Ideen gerade durch ihre bildliche Versinnlichung dem Volksbewusstsein um so näher gelegt werden sollen, kann nicht geläugnet werden. Aus dem Kreise der sittlich-religiösen Ideen, von welchen hier die Rede ist, mag hier noch die Idee der sittlichen Freiheit hervorgehoben werden. Die Hauptstelle bei Plato hierüber ist die bekannte Stelle der Republik (S. 617 in demselben Zusammenhang, aus welchem das zuvor Angeführte genommen ist), in welcher der Prophet der jungfräulichen Lachesis, der Tochter der Nothwendigkeit, die eintägigen Seelen anredet: „Ein neuer todbringender Umlauf beginnt für das sterbliche Geschlecht. Nicht euch wird der Dämon erloosen, sondern ihr werdet den Dämon wählen. Wer aber zuerst gelooset

Platonismus und Christenthum verbindet. Bleibt auch dabei immer der grosse Unterschied zwischen Philosophie und Religion, so blickt doch immer auch wieder die schöne harmonische Einheit der Philosophie und Religion hindurch. Dieser ächt religiöse Charakter des Platonismus spricht sich auch in so manchen Bestimmungen aus, durch welche Plato die allgemeine Aufgabe der Philosophie bezeichnet. Er bestimmt sie als eine Erlösung (λύσις), Befreiung (ἀπαλλαγή), Absonderung (χωρισμός) der Seele von dem Leibe, als ein Sterben und Trachten nach dem Tode (μελετᾶν ἀποθνήσκειν), als eine stete Reinigung, „durch die man die Seele möglichst vom Leibe absondere, und sich gewöhne, sich von allen Seiten her aus dem Leibe für sich zu sammeln und zusammenzuziehen, und so viel möglich sowohl gegenwärtig, als hernach für sich allein zu bestehen, befreit, wie von Banden, vom Leibe," oder als eine Reinigung von allem, was nur ein Schattenbild der Tu-

---

hat, wähle zuerst die Lebensbahn, in welcher er dann nothwendig verharren wird. Die Tugend ist herrenlos, von welcher, je nachdem jeglicher sie ehrt oder geringschätzt, er auch mehr oder minder haben wird. Die Schuld ist des Wählenden. Gott ist schuldlos." Dass die hier den Seelen zugesprochene Wahlfreiheit in letzter Beziehung doch wieder zu einer durch die Natur jeder einzelnen Seele bedingten Vorherbestimmung wird, erhellt aus der oben (vgl. S. 267 f.) entwickelten Lehre von dem Fall der Seelen. Wenn es nun aber als eine auch für die christliche Theologie noch immer problematische Frage angesehen werden kann, ob die Freiheit der Vorherbestimmung, oder diese jener schlechthin unterzuordnen ist, so muss es vom Standpunkt des Christenthums aus um so mehr dem Plato als Verdienst angerechnet werden, dass er das Hauptgewicht gerade auf diejenige Bestimmung legte, die von keiner Theorie, auch nicht der einer absoluten Prädestination, aufgegeben werden kann, dass Gott nicht Urheber des Bösen ist, denn Gott ist, wie Plato sagt, schuldlos, und die Schuld des Bösen fällt immer nur auf den Wählenden. Auch der bei Plato öfters vorkommende Gedanke, dass niemand freiwillig böse ist (Tim. S. 87. Men. S. 78. Protag. S. 145), welchen Ackermann (S. 65) sonderbar nennt, hat seinen guten Sinn, sofern ja das Böse immer nur durch den Schein des Guten die Freiheit des Menschen für sich gewinnen kann, und die wahre Freiheit nur in dem wahrhaft Guten ist, das den Menschen von dem seinem wahren Wesen Fremden befreit.

gend und in der That knechtisch ist, und nichts gesundes und wahres an sich hat, in welchem Sinne die vier Haupttugenden, in welchen das Wesen der wahren sittlichen Vollkommenheit besteht, die Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Vernünftigkeit selbst Reinigungen sind (Phädon S. 67. 64. 69). Was die Philosophie also bewirken will, ist die Erlösung und Läuterung der Seele, oder des wahren innern Menschen, von allem unlautern und ungöttlichen, ihre Befreiung von jeder Lust und Unlust, welche wie mit einem Nagel die Seele an den Leib annagelt und anheftet, und sie leibartig macht, indem sie glaubt, das sei wahr, was auch der Leib dafür aussagt (Phädon S. 83), und wenn Plato das höchste Ziel, zu welchem die Philosophie den Menschen führen soll, geradezu mit dem Begriff des Todes (*θάνατος* als *λύσις* und *χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος* Phädon S. 67) bezeichnet, so ist auch diess nichts so einseitig idealistisches, dass es nicht auch christlich lautete und mit dem Ausrufe des Apostels zusammenstimmte (Röm. 7, 24): *τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου;* Das Absterben des äussern Menschen*), damit der innere frei werde, ist der gemeinsame Begriff, in welchem Platonismus und Christenthum zusammentreffen, die Aufgabe, die von dem einen wie von dem andern realisirt werden soll. Gerade dadurch nimmt die Philosophie am meisten den Charakter der Religion an, dass sie einen bestimmten, auf den Menschen seinem wahren Wesen nach sich beziehenden Zweck zu realisiren sucht. Eine solche Philosophie will, wie die Religion, den Menschen zu einem andern machen, als er von Natur ist. Desswegen spricht auch Plato davon, dass diejenigen, die einmal zum Bewusstsein ihrer Verwirrung und Ungewissheit gekommen sind, sich selbst hassend von sich entfliehen müssen in die Philosophie, damit sie andere werden und nicht länger die bleiben, die sie vorher waren (Theät. S. 168). Je höher aber

*) *Ἐν τῷ βίῳ ὅτι ἐγγυτάτω ὄντα τοῦ τεθνάναι, οὕτω ζῆν — ἀποθνήσκειν μελετᾷν.* Phädon S. 67. *Ἐπιτηδεύουσι (ὀρθῶς ἁπτόμενοι φιλοσοφίας) ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι.* S. 64. Vgl. z. B. Coloss. 3, 3 f. *ἀπεθάνετε — νεκρώσατε* u. s. w.

diese Aufgabe ist, die sich die Philosophie stellt, und je mehr sie das Bewusstsein hat, in ihr den Menschen seinem wahren Ziele zuzuführen, desto mehr wird sie auch den Gegensatz der beiden Zustände, die hier einander entgegenstehen, ebenso hervorheben, wie die Religion. Auch Plato weist daher öfters auf einen von dem wahren Sein des Menschen verschiedenen Zustand hin, aus welchem nur die Philosophie ihn herausführen könne. In diesem Sinne vergleicht er (Rep. X. S. 511) die in ihrem gegenwärtigen Zustande von tausenderlei Uebeln übel zugerichtete Seele mit dem Meeresgott Glaukos, welcher mit seinen alten, theils zerschlagenen theils zerstossenen, und auf alle Weise von den Wellen beschädigten Gliedmassen, und so vielem Neuen, was ihm zugewachsen, Muscheln, Tang und Gestein, eher einem Ungeheuer ähnlich sehe, als dem, was er vorher war*). Dagegen müsse man den Blick auch auf das wissenschaftliebende Wesen der Seele richten und bemerken, wornach dieses trachte, und was für Unterhaltungen es suche, als dem Göttlichen und Unsterblichen und immer Seienden verwandt, und wie sie sein würde, wenn sie ganz und gar folgen könnte, von diesem Antriebe emporgehoben aus der Meerestiefe, in der sie sich jetzt befinde, und das Gestein und Muschelwerk abstossend, welches ihr jetzt, da sie auf der Erde fest geworden, erdig und steinig, bunt und wild durch einander angewachsen sei. Ein Bild derselben Art ist die Vergleichung des natürlichen Zustandes der Menschen mit einer unterirdischen höhlenartigen Wohnung, die einen gegen das Licht geöffneten Zugang habe (Rep. VIII. S. 514)**). Der

*) Man vgl. über diesen Glaukos Schleiermacher in den Anmerk. zur Rep. S. 617. Er wurde ein Meergott, weil er aus der Quelle der Unsterblichkeit gekostet hatte, weil er sie aber andern nicht zeigen konnte, sei er desshalb verfolgt worden, und ins Meer gestürzt. Da ihm durch diesen Sturz von der Höhe der Erde in die Tiefe des Abgrundes hinunter dasselbe begegnet ist, wie der Seele, welche von den himmlischen Höhen in den Trichter der Erde hinabgesunken ist, so ist er selbst ein Bild der Seele nach ihrer Doppelnatur.

**) Auch der bekannte Mythus im Phädon (S. 109) gehört hieher, nach

Gegensatz zu diesem Zustande ist die Lösung von den Banden, und die Umwendung von den Schatten zu den Bildern selbst und zum Licht, und das Hinaufsteigen aus dem unterirdischen Aufenthalt an den Tag, und das Hinschauen auf göttliche Abbilder und Schatten des Seienden nicht der Bilder Schatten. Die Kraft hiezu verleiht die Beschäftigung mit der Wissenschaft (Rep. VII. S. 532). Dass diese erlösende Kraft in letzter Beziehung immer wieder der Philosophie zugeschrieben wird, ist allerdings das Einseitige des Platonismus, dass er aber bei aller Einseitigkeit nicht blos ächt religiöse Elemente und Anknüpfungspunkte enthält, sondern auch im Ganzen von einem ächt religiösen Geiste durchdrungen ist, lässt sich nach allem Bisherigen nicht verkennen.

welchem wir „nur in irgend einer Höhlung der Erde wohnen und glauben, oben darauf zu wohnen, und die Luft Himmel nennen, als ob diese der Himmel wäre, durch welchen die Sterne wandeln, weil wir aus Trägheit und Schwachheit nicht bis an den äusseren Saum der Luft hervorzukommen vermögen. Wenn aber jemand zur Grenze der Luft gelangte, und dann hervortauchen und sehen würde, wie hier die Fische, wenn sie einmal aus dem Meer herauftauchen, was hier ist, sehen, so würde dann ein solcher auch das dortige sehen, und wenn seine Natur die Betrachtung auszuhalten vermöchte, dann erkennen, dass jenes der wahre Himmel ist, und das wahre Licht und die wahre Erde. Denn die Erde hier bei uns und die Steine und der ganze Ort hier ist zerfressen und verwittert, wie was im Meere liegt, vom Salz angefressen ist, und nichts der Rede Werthes im Meere wächst, noch es irgend etwas vollkommenes darin gibt“ u. s. w.

Zweiter Abschnitt.

Die Verwandtschaft des Platonismus mit dem Christenthum in Hinsicht der Bedeutung, welche der Person des Sokrates von Plato gegeben wird.

So wichtig alles Bisherige für die vorliegende Frage ist, so ist doch noch eine Seite übrig, welche, obgleich bisher noch nicht beachtet, doch keineswegs übersehen werden darf, wenn der Gegenstand unserer Untersuchung nach seinen verschiedenen Hauptseiten betrachtet werden soll. Man kann die Verwandtschaft des Platonismus mit dem Christenthum in dem Inhalt und Charakter der Lehren finden, in welchen beide übereinstimmen, und sie auf den allgemeinen Standpunkt beziehen, in welchem beide sich berühren, je mehr aber das Christenthum in seiner ganzen historischen Erscheinung an der Person seines Stifters hängt, und in der Bedeutung derselben seine eigene höchste Bedeutung hat, desto mehr dringt sich die Frage auf, ob der Platonismus nicht auch in dieser Hinsicht einen gewissen dem Christenthum analogen Charakter hat. Es versteht sich zwar von selbst, dass, wenn irgendwo, hier gerade nur von einer gewissen Analogie die Rede sein kann, lässt sich aber eine solche nachweisen, so ist gewiss auch diess ein sehr wichtiges Moment, um die Verwandtschaft des Platonismus mit dem Christenthum auf ihren tiefer liegenden Grund zurückzuführen.

Das Christenthum ist dadurch, dass es ganz an die Person seines Stifters geknüpft ist, und von ihr auf keine Weise getrennt werden kann, eine historische, auf einer bestimmten

positiven Auktorität ruhende, Religion, wäre aber diese Auktorität eine blos äussere und positive, nicht zugleich eine absolute, mit der absoluten Auktorität der Vernunft identische, so würde das Christenthum als positive Religion nicht zugleich die absolute Religion sein können. In diesen beiden Beziehungen muss daher noch untersucht werden, wie sich der Platonismus zum Christenthum verhält, ob auch er auf eine gewisse äussere Auktorität sich stützt, die zugleich zu einer höhern ideellen Bedeutung sich zu erheben sucht. Es geht schon aus der obigen Untersuchung hervor, dass der Platonismus eine solche Auktorität nur in der Person des Sokrates haben kann, geht man aber von diesem Gesichtspunkt aus auf die Person des Sokrates zurück, so muss sich auch sogleich das Verhältniss des Sokrates zu Christus in der Bedeutung herausstellen, welche es sowohl an sich, als auch ganz besonders für die vorliegende Frage hat, und es ist daher gewiss nicht zu billigen, dass sowohl Ackermann, als auch die beiden Beurtheiler der Ackermann'schen Schrift, in ihren Untersuchungen über das Christliche des Platonismus diesen Punkt völlig unbeachtet gelassen haben.

Die Religion unterscheidet sich dadurch von der Philosophie, dass sie nicht ohne eine positive historisch gegebene Auktorität sein kann. Ohne eine solche Auktorität würde ihr der Charakter objektiver Wahrheit fehlen, welcher ihr ihrem Begriff nach zukommen muss. Sie kann ihre Wahrheit nur von einem historisch gegebenen Anfangspunkt ableiten, welcher seine bestimmende Auktorität darin hat, dass er über das Bewusstsein jedes Einzelnen hinausliegt, und auf eine höhere göttliche Causalität zurückführt. Sie stellt daher jeden Einzelnen in den Kreis eines Gesammtbewusstseins hinein, in welchem er seine Bedeutung nur in der Einheit des Ganzen hat, welchem er als Einzelner angehört, und seine Subjektivität der ihm gegenüberstehenden Objektivität unterordnen muss. Wenn nun die platonische Philosophie, wie nicht geläugnet werden kann, sich mehr als irgend eine andere durch einen vorherrschenden religiösen Charakter auszeichnet, so ist es ein

wesentlicher Zug desselben, dass sie für die Wahrheiten, die sie vorträgt, sehr gern eine schon vorhandene äussere Auktorität zu Hülfe nimmt. Eine solche konnte Plato nur in der Volksreligion finden. Je weniger aber seine Philosophie es verschmähte, sich an dieselbe Volksreligion, mit welcher sie in so vielem nicht zusammenstimmen konnte, auf der andern Seite wieder anzuschliessen, desto eigenthümlicher ist ihre bekannte eben darauf beruhende Vorliebe für das Mythische und Traditionelle, wodurch sie nicht blos abstrakte Ideen bildlich versinnlichen, sondern hauptsächlich für sittlich-religiöse Wahrheiten eine höhere, in einem gemeinsamen Bewusstsein begründete, Auktorität in Anspruch nehmen wollte. Man kann in gewissem Sinne mit Recht sagen, wie Ackermann (S. 52) hierüber sich ausdrückt: „was den Aposteln und Evangelisten die Propheten des alten Bundes, das seien dem Plato die alten gottbegeisterten Sänger; wenn er sie in seinen Schriften citire, so lege er auf solche Dichter und Orakelsprüche dasselbe Gewicht, welches im neuen Testament auf Moses und die Propheten gelegt werde.“ Er beruft sich, wie im Menon (S. 81), auf Männer und Frauen, die in göttlichen Dingen gar weise gewesen und etwas sehr wahres und schönes gesagt haben (vergl. Phädr. S. 235). Die, die es sagen, versichert er in derselben Stelle, seien Priester und Priesterinnen, so viele es deren gebe, denen daran gelegen sei, von dem, was sie verwalten, Rechenschaft geben zu können, es sage diess auch Pindaros und viele andere Dichter, welche göttlicher Art seien. Als Ueberlieferer alter, in eine ferne Vergangenheit zurückgehender, Sagen (*παλαιὸς λόγος* z. B. Phädon S. 70), sind die Dichter Propheten der Götter und als solche auch Göttersöhne (*οἱ θεῶν παῖδες ποιηταὶ καὶ προφῆται τῶν θεῶν* Rep. II. S. 366). Göttersöhnen aber muss man in Ansehung desjenigen glauben, was sie über die Götter, von welchen sie selbst abstammen, sagen, da sie ja davon nur wie von Eigenem reden (Tim. S. 40). Je mehr solche Sagen in eine über die Gegenwart hinausliegende Vergangenheit zurückgehen, desto gewisser gehen sie, da das frühere Geschlecht auch ein der Gottheit verwandteres war

(*οἱ παλαιοὶ κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες ταύτην φήμην παρέδοσαν* Philebus S. 16), in eine von der Gottheit erleuchtete Zeit zurück, und tragen ebendaher den Charakter der Wahrheit und Göttlichkeit selbst an sich. Daher der Vorzug, welcher im Timäus (S. 22) den ägyptischen Priestern zugesprochen wird, und die Billigung des Urtheils, das einer der hochbejahrtesten dieser Priester gegen Solon über die Griechen ausgesprochen haben soll: „Ihr Griechen seid immer Kinder, kein Grieche ist ein Greis.“ Jung nemlich seien alle Griechen am Geist, weil sie keinen alten, aus alterthümlicher Ueberlieferung erhaltenen, Glauben haben, und keine durch die Zeit grau gewordene Lehre, wovon als Ursache angegeben wird, dass in Aegypten, weil es am wenigsten durch die Verheerungen des Feuers und Wassers gelitten, sich auch die alten Ueberlieferungen, in den Tempeln aufgezeichnet, erhalten haben, während dagegen den andern Völkern nur die Kunde des jüngst Verflossenen geblieben sei. So schliesst der Mythus als eine aus dem grauen Alterthum stammende Tradition auch den Glauben an eine uranfängliche Offenbarung in sich, der Glaube an Offenbarung aber ruht auf der Voraussetzung, dass das Göttliche sich nur durch sich offenbaren und aussprechen könne. Im Geiste derselben Ansicht geschah es daher auch, dass Plato in der Republik, nachdem er seinen Staat soweit erbaut hat, sich weigert, eine Gesetzgebung über die Gottesdienste selbst zu machen, sondern die grössten, schönsten und ersten aller Anordnungen dem delphischen Apollon überlässt, die Einrichtungen der Tempel und Opfer, und die übrigen Verehrungen der Götter, Dämonen und Heroen, und die Beisetzung der Verstorbenen, und was man denen dort leisten müsse, um sie günstig zu haben. Denn dergleichen verstehen wir ja selbst nicht, und werden auch, indem wir die Stadt gründen, keinem andern darin folgen, wenn wir Vernunft haben, noch uns eines andern Rathgebers bedienen, als des vaterländischen. Denn dieser Gott sei in dergleichen Dingen allen Menschen der vaterländische Rathgeber, weil er inmitten der Erde, auf ihrem Nabel sitzend, seine Sprüche ertheile (Rep. IV. S. 427).

Mit Recht sagt Schleiermacher hierüber in der Einleitung zum Staat (S. 19), dass Plato, so muthig er sich auch in der Republik gegen alle, die Idee des höchsten Wesens entwürdigende, Fabelei erkläre, doch zugleich zu tiefsinnig gewesen sei, um sich der flachen raisonnirenden Göttervernichtung einiger Sophisten gleichzustellen, und nicht vielmehr das wunderbare Gewebe von Naturahndung und geschichtlicher Sage in der hellenischen Götterlehre in Ehren zu halten. Worauf anders aber konnte dieses in Ehren Halten beruhen, als auf der Ueberzeugung, dass das Göttliche einer positiven Auktorität bedarf, wenn es sich als objektive Wahrheit geltend machen, und der Glaube an dasselbe in einem, alle Einzelne vereinigenden, Gesammtbewusstsein seinen festen Haltpunkt haben soll? Hierin also, in dem Bestreben dem durch Philosophie Erkannten eine von der Subjektivität des Einzelnen unabhängige objektive Grundlage zu geben, liegt auch der Grund, warum Plato gerade dann, wenn er Wahrheiten entwickelt, die das höchste sittlich religiöse Interesse haben, sie zugleich auch in mythischer Form darstellt. Merkwürdig sind in dieser Hinsicht besonders die beiden Dialogen, Gorgias und Phaedon. Im erstern veranschaulicht Plato die Hauptlehre, die sich als Resultat der ganzen dialogischen Entwicklung ergibt, dass der Verständige und Muthige nicht den Tod, sondern das Unrechtthun fürchte, und das grösste Uebel es sei, mit Vergehungen beladen in die Unterwelt zu wandern, durch den Mythus von den von Zeus aufgestellten Richtern Minos, Rhadamanthys und Aeakos, die dem göttlichen Gesetze gemäss über jeden nach dem Tode richten, und den, der fromm und gerecht gelebt, zu den Inseln der Seligen, wo sie fern vom Leiden vollkommene Glückseligkeit geniessen, entsenden, die Ungerechten und Gottlosen aber in das Straf- und Zuchtgefängniss hinabstossen. Diess möge man zwar, sagt Plato, für einen Mythus halten, aber auch der Mythus enthalte Wahrheit*). Auf

*) *Ἄκουε δὴ μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἡγήσῃ μῦθον, ἐγὼ δὲ λόγον, ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοὶ λέξω* (S. 522). Man möge vielleicht, wird

gleiche Weise schildert Plato im Phädon, nachdem er die Lehre von der Unsterblichkeit nach allen Seiten hin betrachtet hat, den Zustand in der Unterwelt in einem Gemälde, in welchem er die verschiedenen Höhlungen und Ströme derselben aufs anschaulichste vor Augen stellt. Die einzelnen Züge sind aus der mythischen Volkstradition genommen, die Lehre aber, die dadurch versinnlicht werden soll, steht in genauer Uebereinstimmung mit dem Hauptinhalt des Dialogs. Die Seelen der Verstorbenen werden vom Dämon zu dem Orte geführt, wo sie gerichtet werden, und je nach der Beschaffenheit des irdischen Lebens gelangen die einen dahin, die andern dorthin, um theils für Vergehungen zu büssen, theils für ihre guten Werke den Lohn zu empfangen; die aber, die sich durch Tugend und Heiligkeit ausgezeichnet, entfliehen den unterirdischen Oertern und steigen in reine Wohnungen auf, und zwar die durch Philosophie vollkommen Gereinigten, um fernerhin ohne Leiber zu leben und zu noch schönern Wohnungen zu gelangen. Indem der Mythus in beiden Dialogen die ganze Darstellung schliesst, ist er absichtlich dazu bestimmt, ihr ihre Vollendung zu geben, um die durch die dialectische Entwicklung gewonnenen Lehren und Wahrheiten in der Objektivität einer Anschauung darzustellen, in welcher Philosophie und Religion, Spekulation und Tradition, sich zu demselben Resultate vereinigen. Die Philosophie wird sich im Mythus ihres eigenen Inhalts bewusst, und der Mythus hinwiederum leiht der abstrakten Idee eine Form, in welcher auch das an das Concrete gewöhnte und einer positiven Auktorität bedürfende Volksbewusstsein sich mit derselben befreunden kann. Ueberall schliesst sich so die platonische Philosophie in der Darstellung ihrer Ideen an das Positive und Traditionelle an, um sie dadurch für das gemeinsame Bewusstsein zu vermitteln,

---

im Gorgias S. 527 in Beziehung auf denselben Mythus gesagt, diess für ein Mährchen halten, und es wäre auch eben nichts besonders, diess zu verachten, wenn wir nur irgendwie suchend etwas besseres und wahreres finden könnten. Vgl. auch Rep. I. S. 330.

und das Neue in ihnen auf die Auktorität des Hergebrachten und längst Geltenden zu stützen. Eine der höchsten platonischen Ideen ist die Liebe zum Schönen, das auch das Wahre und Gute ist: sie ist die nach der Erkenntniss des Absoluten strebende Philosophie selbst. Diese Liebe aber stellt Plato mythisch als den Eros der Volksreligion dar. Derselbe Gott oder Dämon also, welcher im Glauben des Volks seine längst bekannte, althergebrachte Bedeutung hatte, und mit Prädikaten gedacht wurde, welche von selbst auch eine höhere philosophische Idee in sich zu schliessen schienen, ist das Princip der platonischen Philosophie. Doch auch daran war es noch nicht genug. Wenn Plato seinen Sokrates das innerste Wesen dieser zur Anschauung des Göttlichen führenden Liebe aufschliessen und entwickeln lässt, ist es die weise Mantineerin Diotima, die den Athenern einst bei einem Opfer vor der Pest zehnjährigen Aufschub der Krankheit bewirkt, und sich dadurch als eine vertraute Genossin der Götter und tiefe Kennerin ihrer Geheimnisse erwiesen hat, deren Rede über den Eros Sokrates wiedergibt*). Ja, selbst dann, wenn die platonische Spekulation ihren freiesten Aufschwung nahm, und sich weit über die eigentliche Sphäre des Mythus erhob, wollte sie doch wenigstens in der Form, in welcher sie ihre höchsten Ideen darlegte, dem Volksmythus so nahe als möglich bleiben, aus dem Gebiete desselben an sich ziehen, was sie konnte, und sich nur in dem durch die mythische Tradition vorgezeichneten Kreise von Anschauungen bewegen, wovon uns der erhabene Mythus im Phädrus das bemerkenswertheste Beispiel gibt**).

---

*) Gastm. S. 201. Es mag sich allerdings, wie Ast (Platons Leben und Schriften S. 312) bemerkt, von selbst verstehen, dass dieses blosse Erdichtung ist, auch wenn die Diotima eine wirkliche und bekannte Person gewesen sein sollte, dass aber Plato diese mythische Form der Einkleidung wählte, worin anders kann es seinen Grund haben, als darin, dass er seinem Philosophem durch eine dem Volksbewusstsein gewohnte Form eine positive Stütze geben wollte?

**) Ebenso wird in der Rep. X. S. 616 das erhabene Symbol der alle Sphären in Umschwung setzenden Spindel der Nothwendigkeit mit dem zu

Diesen an das Positive, Traditionelle, geschichtlich Gegebene und durch die Macht der Geschichte zu seiner Bedeutung Gekommene sich anschliessenden Charakter der platonischen Philosophie muss man im Geiste derselben aufzufassen wissen, wenn man die Bedeutung, welche Plato der Person des Sokrates für seine Philosophie gegeben hat, richtig verstehen will. So wenig jene stete Hinneigung zum Mythischen, jenes Zurückgehen auf eine gegebene Auktorität, jene absichtliche Einkleidung philosophischer Ideen in eine ihnen scheinbar widerstreitende Form für etwas Zufälliges gehalten werden kann, ebensowenig kann es als eine zufällig gewählte Form der Darstellung angesehen werden, dass Plato den Sokrates zur Hauptperson in seinen Dialogen machte, und alles, was platonische Philosophie heisst, ihm als ein Erzeugniss seines Geistes in den Mund legte. Es ist hierin nicht etwa blos die dankbare Verehrung des Schülers zu sehen, welcher in seinen Schriften alles Wissen und Erkennen auf den Lehrer zurückführt, um ihn dadurch als den Urheber und Begründer seines eigenen

demselben gehörenden Mythus an die mythischen Vorstellungen von den Moiren Lachesis, Klotho und Atropos angeknüpft. — So leicht in vielen Fällen die Unterscheidung von Bild und Idee ist, worauf der Mythus zurückgeführt werden muss, so schwierig ist sie auch so oft. Die Versinnlichung der Idee im Mythus und Bild überhaupt geht sowohl aus dem Bedürfniss des sinnlichen Volksbewusstseins, als auch aus dem Interesse der Religion hervor. Was aber auf der einen Seite nur eine zufällige sinnliche Form ist, ist auf der andern Seite auch wieder das immanente concrete Leben der Idee selbst, und es gehört an sich zum Wesen der Religion, ihre Ideen nicht blos in abstracter Nacktheit, sondern in concreter Lebendigkeit darzulegen. Um so schwieriger wird aber ebendesswegen so oft die Entscheidung der Frage, was Bild oder Sache ist. Selbst der platonische Weltschöpfer, wie er im Timäus beschrieben wird, lässt sich, vom Standpunkt der platonischen Ideen aus betrachtet, auf die blosse Bedeutung des mythischen Bildes zurückführen, wer mag aber entscheiden, wie weit diese Scheidung von Bild und Idee dem Plato selbst zum klaren Bewusstsein gekommen ist? Man vergleiche hierüber, ausser dem schon oben (S. 296 f.) bemerkten, meine nächstens in den Theol. Stud. und Krit. herausg. von Ullmann und Umbreit [1834, 3, 511 ff.] erscheinende Abhandlung: Kritische Studien über die Gnosis.

philosophischen Lebens anzuerkennen. Auch schon diese den platonischen Schriften eigenthümliche Form kann nur aus dem objektiven Eindruck erklärt werden, welchen die ganze geschichtliche Erscheinung des Sokrates auf Plato gemacht haben muss. Je höher die Bedeutung war, welche Plato dem Leben und Wirken des Sokrates beilegte, je mehr er ihn als einen Philosophen betrachtete, in welchem gleichsam die Philosophie selbst vom Himmel auf die Erde herabstieg, um eine concrete menschliche Gestalt anzunehmen und unter den Menschen zu wohnen, desto mehr schien ihm alles ächte Philosophiren nur ein sokratisches Philosophiren, die ächte Methode der Philosophie nur ein Eingehen in die von Sokrates gelehrte und praktisch geübte Methode, und alles philosophische Produciren nur eine lebendige Fortführung der schon von Sokrates selbst begonnenen Unterredungen sein zu können. Indem also Plato in seinen Dialogen die ganze dialektische Bewegung von Sokrates ausgehen, von ihm leiten und zu ihrem Ziele führen lässt, soll dadurch der Anspruch ausgedrückt werden, welche diese Dialogen darauf machen, die ächte Philosophie nach Inhalt und Methode, die wahre, von subjektiver Willkühr freie, Objektivität des Wissens zu enthalten Dieses wahre Wissen kann nur da sein, wo der Geist des Sokrates waltet, er selbst gleichsam das Wort führt. Nur im lebendigen Anschliessen an ihn, wie er, seiner geschichtlichen Bedeutung zufolge, der Stifter und Urheber eines neuen philosophischen Lebens geworden ist, und durch seinen Geist in der Geschichte fortlebt und fortwirkt, kann die Philosophie ihren festen und sichern Haltpunkt haben.

In diesem Sinne allein ist die Bedeutung zu nehmen, welche Plato schon nach der äussern Form seiner Schriften der Person des Sokrates gibt. Wollen wir uns aber über diese Bedeutung näher verständigen, so müssen wir auf das zurückgehen, was Plato als das Wesen der Philosophie betrachtet. Sie ist ihm kein fertiges abgeschlossenes System, das durch äussere Mittheilung von dem einen auf den andern übergeht, sondern die innerste Thätigkeit des Geistes selbst, die lebendige Be-

wegung und Selbsterzeugung der Idee. Die Idee hat selbst den Trieb in sich, sich der Seele einzupflanzen und schöpferisch in ihr zu wirken, und die Seele hinwiederum kann das innere unsterbliche Leben, das ihr eigentliches Wesen ist, nur in der Erzeugung der Ideen offenbaren und entwickeln. Darum besteht das wahre Wesen der Philosophie, wie Plato besonders im Phädrus und im Gastmahl ausführt, in der Liebe, und zwar in der Liebe zum Schönen. Wo Leben ist, ist auch Liebe, die Liebe aber ist, wie Plato den Sokrates im Gastmahl (S. 206 f.) entwickeln lässt, das Verlangen nach der Erzeugung des Schönen in einem schönen Körper oder einer schönen Seele. Jedes Leben nemlich sucht sich geistig oder körperlich fortzupflanzen, und strebt das, womit es schwanger geht, im Schönen auszugebären. Es kann aber nur in dem Schönen, nicht in dem Hässlichen, erzeugen. Daher die Wonne, die es empfindet, wenn es auf etwas Schönes trifft, und die Traurigkeit, wenn ihm Hässliches begegnet, und es seinen Zeugungstrieb schmerzhaft zurückhalten muss. Diese Erzeugung ist das ewige Unsterbliche, wie es in dem Sterblichen sein kann, indem das Alte und Abgehende immer wieder durch ein neues und gleiches Wesen ersetzt wird. Daher ist die Liebe das Streben nach Unsterblichkeit. Wie nun die, die dem Leibe nach zeugungslustig sind, sich zu den Weibern wenden, um durch Kinderzeugen Unsterblichkeit und Nachgedenken und Glückseligkeit, wie sie meinen, für alle künftige Zeit sich zu verschaffen, so wollen die, die auch in der Seele Zeugungskraft haben, das, was der Seele ziemt, erzeugen, Weisheit und jede andere Tugend, und besonders die grösste und bei weitem schönste Weisheit, die Besonnenheit und Gerechtigkeit. Wer nun diese als ein Göttlicher schon von Jugend an in seiner Seele trägt, der wird auch, wenn die Zeit heran kommt, Lust haben zu befruchten und zu erzeugen. Daher geht ein solcher umher, das Schöne zu suchen, worin er erzeugen könne. Denn in dem Hässlichen wird er nie erzeugen. Daher erfreut er sich sowohl an schönen Leibern mehr als an hässlichen, weil er nämlich erzeugen will, als auch, wenn er

eine schöne, edle und wohlgebildete Seele antrifft, erfreut er sich vorzüglich an beidem vereinigt, und hat für einen solchen Menschen gleich eine Fülle von Reden über die Tugend, und darüber, wie ein trefflicher Mann sein müsse, und wornach streben, und gleich unternimmt er ihn zu unterweisen. Indem er den Schönen berührt, und mit ihm sich unterhält, erzeugt und gebiert er, was er schon lange zeugungslustig in sich trug, und indem er anwesend und abwesend sein gedenkt, erzieht er auch mit jenem gemeinschaftlich das Erzeugte, so dass diese eine weit genauere Gemeinschaft mit einander haben, als die eheliche, und eine festere Freundschaft, wie sie auch schönere und unsterblichere Kinder gemeinschaftlich besitzen. „Wer aber," so weiht nun die weise Diotima den Sokrates in die höchsten und heiligsten Geheimnisse der Liebe ein, „diese Sache auf die rechte Art angreifen will, der muss in der Jugend zwar damit anfangen, schönen Gestalten nachzugehen, und wird zuerst freilich, wenn er richtig beginnt, nur Einen solchen lieben und mit schönen Reden befruchten, hernach aber von selbst inne werden, dass die Schönheit in irgend einem Leibe der in jedem and ernverschwistert ist, und es also, wenn er dem in der Idee Schönen nachgehen soll, grosser Unverstand wäre, nicht die Schönheit in allen Leibern für eine und dieselbe zu halten, und wenn er diess inne geworden, sich als Liebhaber aller schönen Leiber darstellen, und von der gewaltigen Heftigkeit für Einen nachlassen, indem er diess für klein und geringfügig hält. Nächstdem aber muss er die Schönheit in den Seelen für weit herrlicher halten als die in den Leibern, so dass, wenn einer, dessen Seele zu loben ist, auch nur wenig von jener Blüthe zeigt, ihm doch das genug ist, und er ihn liebt und pflegt, indem er solche Reden erzeugt und aufsucht, welche die Jünglinge besser zu machen vermögen, damit er selbst so dahin gebracht werde, das Schöne in den Bestrebungen und in den Sitten anzuschauen, und auch von diesem zu sehen, dass es sich überall verwandt ist, und so die Schönheit des Leibes für etwas Geringes zu halten. Von den Bestrebungen aber muss er weiter zu den Erkenntnissen gehen, damit er

auch die Schönheit der Erkenntnisse schaue, und vielfältiges Schöne schon im Auge habend nicht mehr einem Einzelnen, indem er knechtischer Weise die Schönheit eines Knäbleins oder irgend eines Mannes oder einer einzelnen Bestrebung liebt, dienend sich schlecht und kleingeistig zeige, sondern auf die hohe See des Schönen sich begebend und dort umschauend viele schöne und herrliche Reden und Gedanken erzeuge in ungemessenem Streben nach Weisheit, bis er hierdurch gestärkt und vervollkommnet eine einzige solche Erkenntniss erblicke, welche auf ein Schönes geht, das immer ist und weder entsteht noch vergeht, weder wächst noch schwindet, sondern an und für und in sich selbst ewig überall dasselbe ist, an welchem alles andere Schöne auf irgend eine Weise Antheil hat, so dass, wenn auch das andere entsteht und vergeht, jenes doch nie irgend einen Gewinn oder Schaden davon hat, noch ihm sonst etwas begegnet. Das also ist die rechte Art, sich auf die Liebe zu legen, oder von einem andern dazu angeführt zu werden, dass man, von diesem einzelnen Schönen beginnend, jenes Einen Schönen wegen immer höher hinaufsteige, gleichsam stufenweise von Einem zu Zweien und von Zweien zu allen schönen Gestalten, und von den schönen Gestalten zu den schönen Sitten und Handlungsweisen, von den schönen Sitten zu den schönen Kenntnissen, bis man von den Kenntnissen endlich zu jener Kenntniss gelangt, welche von nichts anderem, als eben von jenem Schönen selbst die Kenntniss ist, und man also zuletzt jenes selbst, was schön ist, erkenne. Und an dieser Stelle des Lebens, wenn irgendwo, ist es dem Menschen erst lebenswerth, wo er das Schönste selbst schaut, rein, lauter und unvermischt, das nicht erst voll menschlichen Fleisches ist und Farben und andern sterblichen Flitterkrames, sondern das göttlich Schöne selbst in seiner Einartigkeit. Und ein solcher, indem er schaut, womit man das Schöne schauen muss, wird auch nicht blosse Abbilder der Tugend erzeugen, sondern Wahres, weil er das Wahre berührt. Wer aber wahre Tugend erzeugt und aufzieht, dem gebührt von den Göttern geliebt zu werden, und wenn irgend einem andern

Menschen, dann gewiss ihm auch unsterblich zu sein (Gastm. S. 206—212. vgl. Phädr. S. 250 f.).

Je unmittelbarer wir uns in diesen Zusammenhang platonischer Ideen und den in ihnen enthaltenen platonischen Begriff der Philosophie hineinversetzen, desto klarer muss auch werden, welche Bedeutung die Person des Sokrates für die platonische Philosophie hat. Dasselbe, was hier das Geschäft der Liebe genannt wird, war das Geschäft und der eigentliche Lebensberuf des Sokrates, die Idee des Göttlichen in schöne Seelen einzupflanzen. Darum lässt Plato den Sokrates selbst von sich sagen, dass er nichts als Liebessachen (ἐρωτικὰ) verstehe (Gastm. S. 177), dass ihm Eros die Kunst der Liebe verliehen habe (Phädr. S. 257), das παιδεραστεῖν μετὰ φιλοσοφίας (Phädr. S. 249 vgl. 252 f.). Wenn in diesem Berufe Sokrates, wie wir wissen, an allen Orten umhergieng, um schöne und für das Schöne empfängliche Seelen an sich zu ziehen und durch den lebendigen Verkehr, in welchen er sich zu ihnen setzte, ihr höheres Bewusstsein in ihnen zu wecken, sie mit den Ideen des Wahren, Schönen und Guten zu befruchten, und zur Liebe für das Göttliche zu begeistern, um sie so für das Edelste, worauf das Streben des Menschen gerichtet sein kann, zur wahren Weisheit und Tugend zu bilden, so sah Plato in einem solchen Leben, wie es vor seiner idealen Anschauung stand, das Ideal der schönsten und für die Menschheit wohlthätigsten Wirksamkeit verwirklicht. Es war ein der Offenbarung des Göttlichen geweihtes Leben, das durch die Keime des geistigen Lebens, die es ausstreute, eine ins Unendliche segensreich fortwirkende Frucht hervorbrachte. Die Grundlage dieser idealen Anschauung war für Plato unstreitig nichts anderes so sehr, als alles dasjenige, was das eigentliche Wesen der sokratischen Methode ausmacht, die dem Sokrates in so hohem Grade eigene Gabe, anregend und erweckend auf andere zu wirken, die in ihnen bewusstlos schlummernde Idee zum klaren Bewusstsein zu bringen, und jedem in dem eigenen Selbst, das er erst aufschloss, eine Quelle zu eröffnen, aus welcher ihm alle Erkenntniss des Wahren und Guten zufloss. Je entschiedener Sokrates diese Kunst, und die sie voraussetzende geistige Kraft

besass, desto ausgezeichneter war die geistige Ueberlegenheit, mit welcher er auf seine Zeitgenossen wirkte, desto eigenthümlicher seine ganze Erscheinung, und wenn auch die Ideen, welche Sokrates in seinen täglichen Unterredungen mit andern in ihnen entwickelte, und durch seinen Einfluss auf das öffentliche Leben in allgemeineren Umlauf brachte, ihrem Inhalt nach nicht unmittelbar zum höchsten und absoluten Wissen führten, es war doch die Methode ins Leben getreten, die dem wahren Wesen des Geistes allein entsprach, und ihn zum vollen Bewusstsein seiner selbst brachte, und mit ihr die Möglichkeit gegeben, von jedem einzelnen, durch den Lichtstrahl der Idee zur klaren Anschauung gewordenen Punkte aus sich des ganzen Gebiets der Ideen zu bemächtigen, und, wie Plato den Sokrates selbst in der angeführten Stelle im Gastmahl aussprechen lässt, sich zum Höchsten und Absoluten zu erheben. Je mehr gerade Plato es war, welcher die ächte sokratische Methode auf die freieste Weise sich aneignete, und zur Seele seiner ganzen Philosophie zu machen wusste, desto wichtiger musste ihm die Epoche, die mit Sokrates in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit eintrat, desto verdienstlicher und segensreicher seine ganze Wirksamkeit erscheinen. Wie hätte von ihm nicht vor allen andern gelten sollen, womit er ihn selbst die seine eigene Lebensaufgabe so treffend beschreibende Rede im Gastmahl schliessen lässt, dass, wer wahre Tugend erzeugt und aufzieht, dem gebühre von den Göttern geliebt zu werden, und wenn irgend einem andern Menschen, dann gewiss ihm auch unsterblich zu sein? So drängte sich dem Plato zuerst in die Anschauung Eines Menschenlebens alles zusammen, was er als das Höchste und Göttlichste und für die Menschheit Segensvollste erkannte. Gibt es also ein inneres Band der Verwandtschaft zwischen Platonismus und Christenthum, so erblicke man es auch darin, dass in dem einen, wie in dem andern, alles von dem Mittelpunkt eines als Offenbarung des Göttlichen angeschauten Menschenlebens ausgeht, in welchem ein neues Princip hervortrat, um auf das entscheidendste und heilsamste in die Geschichte der Menschheit ein-

zugreifen, und sie auf eine neue höhere Stufe ihres, in der Verwandtschaft mit der Gottheit begründeten, geistigen Lebens zu erheben.

Wer auf solche Weise auf das Leben der Menschen einwirkt, ein solcher ist nicht nur würdig, wie Plato sagt, von den Göttern geliebt zu werden, und vor allen andern unsterblich zu sein, es umschwebt ihn auch schon in seinem irdischen Leben ein höheres göttliches Licht, eine übermenschliche Würde und Herrlichkeit. Es ist daher nichts natürlicher, als dass dem Plato, je höher er die Wirksamkeit des Sokrates stellte, je entschiedener er in ihr eine Offenbarung des höchsten geistigen Lebens der Menschheit erkannte, auch in der Person des Sokrates selbst etwas ausserordentliches, wahrhaft göttliches erschien. Unverkennbar ist es das letzte und höchste Ziel der platonischen Darstellung des Sokrates, seine Person unter diesen Gesichtspunkt zu stellen, und es reiht sich daher hier von selbst in den Gang unserer Untersuchung ein, was uns die beiden grössten Meisterwerke Plato's, das Gastmahl und der Phädon, ihrem ganzen Inhalt und Zweck nach, für die weitere Lösung unserer Aufgabe darbieten. In beiden ist es recht absichtlich um die Verherrlichung der Person des Sokrates zu thun. Wie Sokrates im Gastmahl durch seine Lobrede auf den Eros den Preis vor allen seinen Mitbewerbern davonträgt, und durch alles, was er in ächt speculativer Tiefe über das Wesen der Liebe sagt, in seiner hohen geistigen Ueberlegenheit, selbst den gebildetsten und geistvollsten seiner Zeitgenossen gegenüber sich darstellt, so ist der ganze folgende Inhalt des Gastmahls zwar nicht mehr eine Lobrede auf den Eros, aber auf ihn selbst, den grössten Erotiker, um ihn als die concrete Gestalt dessen, was er selbst über das Wesen der Liebe gesagt hat, erscheinen zu lassen, und alle in die belebte dramatische Darstellung eingeflochtenen Züge schliessen sich von selbst zu einem Bilde zusammen, das uns in ihm die Vereinigung der schönsten und höchsten Eigenschaften zeigt, die einen Sterblichen hoch über die sterbliche Natur erheben. Was Alcibiades, welchem Plato die Lobrede auf den Sokrates in den Mund

legt, über sein Verhältniss zu Sokrates sagt, gibt das sprechendste Zeugniss von der Allgewalt, mit welcher Sokrates schöne Jünglinge an sich zu ziehen und auf immer zu fesseln wusste*). Aber diese Liebe, die ihn zu dem Schönsten hinzog, war in ihm selbst zugleich die besonnenste Selbstbeherrschung, die gegen alle, welche etwas anderes in ihm liebten, als jene Schönheit, durch welche sie besser werden konnten (vgl. Gastm. S. 218), sogleich den Stachel der Ironie herauskehrte. „Wie meint ihr," sagt Alcibiades (S. 219), „dass mir zu Muthe gewesen, der ich mich gekränkt glaubte, und doch auch an des Mannes Natur und Besonnenheit mich erfreute, da ich einen solchen angetroffen, wie ich nie zu finden geglaubt an Weisheit und Beharrlichkeit, so dass ich weder wusste, wie ich ihm zürnen sollte und mich seinem Umgange entziehen, noch auch, wie ich ihn gewinnen könnte, Rath wusste. Denn das wusste ich wohl, dass er durch Gold noch viel weniger irgendwo verwundbar wäre, als Aias durch Eisen, womit ich aber geglaubt hatte, dass er allein könne gefangen werden, dadurch war er mir doch entwischt. Rathlos also blieb ich, und in der Gewalt des Menschen, wie nie Einer in eines Andern seiner gewesen ist." Wie So-

*) Kann es einen grösseren Beweis der sittlichen Gewalt geben, welche Sokrates auf die Jünglinge ausübte, als das Bekenntniss, welches Plato im Gastm. S. 215 f. den Alcibiades ablegen lässt: „Von diesem Marsyas bin ich oft so bewegt worden, dass ich glaubte, es lohnte nicht zu leben, wenn ich so bliebe, wie ich wäre. — Denn er nöthigt mich, einzugestehen, dass mir selbst noch gar vieles mangelt, und ich doch, mich vernachlässigend, der Athener Angelegenheiten besorge. — Mit diesem allein unter allen Menschen ist mir begegnet, was einer nicht in mir suchen sollte, dass ich mich vor irgend jemand schämen könnte; indess vor diesem allein schäme ich mich doch. Denn ich bin mir sehr gut bewusst, dass ich nicht im Stande bin, ihm zu widersprechen, als ob man das nicht thun müsste, was er anräth, sondern dass ich nur, wenn ich von ihm gegangen bin, durch die Ehrenbezeugungen des Volks wieder überwunden werde. Also laufe ich ihm davon und fliehe, und wenn ich ihn wiedersehe, schäme ich mich wegen des Eingestandenen, und wollte oft lieber sehen, er lebte gar nicht, geschähe es aber etwa, so weiss ich gewiss, dass mir das noch bei weitem schmerzlicher sein würde, so dass ich gar nicht weis, wie ich es halten solle mit dem Menschen."

krates hierin in seiner Erhabenheit über alles erscheint, was die Menschen, wie sie gewöhnlich sind, in die Gewalt der Leidenschaft dahingibt, so wurde er auch, wie Alcibiades weiter von ihm rühmt, an Muth und Ausdauer, in Ertragung von Beschwerden und Verachtung von Gefahren, von keinem übertroffen. Wenn er aber auch in solchen Eigenschaften mit andern verglichen werden könne, so sei er doch in Einem ganz bewunderungswerth, und durchaus keinem Menschen, weder der alten Zeit, noch der damaligen, ähnlich, darin nämlich, dass er in seinem Innern mit einer Weisheit erfüllt war, die ihn alles, was die Menschen zu bewundern und zu preisen pflegen, verachten und seinen Scherz mit ihnen treiben liess. Darum vergleicht ihn Alcibiades mit den Silenen in den Werkstätten der Bildhauer, in welchen man, wenn man die eine Hälfte wegnehme, Bildsäulen von Göttern erblicke, und ganz besonders, wegen der bezaubernden Gewalt seiner Reden, mit dem Satyr Marsyas. So habe man auch den Sokrates, wenn er ernsthaft war, und sich aufthat, Götterbilder in sich tragen gesehen, welche denen, die sie sahen, so göttlich und golden und überaus schön und bewunderungswürdig vorkamen, dass sie auf der Stelle alles, was nur Sokrates wünschte, thun zu müssen glaubten. Vorzüglich seien seine Reden jenen aufzuschliessenden Silenen äusserst ähnlich gewesen. Denn wenn einer, sagt Alcibiades (S. 221), des Sokrates Reden anhören wolle, so werden sie ihm anfangs ganz lächerlich vorkommen, in solche Worte und Redensarten seien sie äusserlich eingehüllt, wie in das Fell eines frechen Satyrs. Denn von Lasteseln spreche er, von Schmieden und Schustern und Gerbern, und scheine immer auf dieselbige Art nur dasselbige zu sagen, so dass jeder unerfahrene und unverständige Mensch über seine Reden spotten müsse. Wenn sie aber einer geöffnet sehe und inwendig hineintrete, so werde er zuerst finden, dass diese Reden allein inwendig Vernunft haben, und dann, dass sie ganz göttlich seien und die schönsten Götterbilder von Tugend in sich enthalten, und auf das meiste von dem, oder vielmehr auf alles abzwecken, was dem, der gut und edel werden wolle, zu

untersuchen gebühre. So ist es immer wieder die hinreissende Gewalt der von göttlichem Inhalt erfüllten Reden, was als das Grösste und Bewunderungswürdigste an Sokrates hervorgehoben wird. Das Gastmahl schliesst mit einem Zuge, welcher, so unbedeutend er zu sein scheint, es doch vollends recht anschaulich machen soll, wie hoch Sokrates durch die innere Kraft seines Geistes über seiner ganzen Umgebung stand. Nachdem der Schlaf sich der meisten trunkenen Gäste bemächtigt hatte, und schon der Morgen nahte, haben, wird erzählt, nur Agathon, Aristophanes und Sokrates das Trinkgelage noch fortgesetzt, und sich über die von Sokrates aufgestellte Behauptung, dass es für einen und denselben gehöre, Komödien und Tragödien dichten zu können, und der künstlerische Tragödiendichter auch der Komödiendichter sei, unterredet, endlich seien auch Aristophanes und Agathon eingeschlafen, Sokrates aber, nachdem er sie in Schlaf gebracht, aufgestanden und hinweggegangen, und nachdem er den ganzen Tag im Lyceum zugebracht, habe er sich erst Abends nach Hause zur Ruhe begeben. Während zuletzt also alle, auch die Kräftigsten, von dem Bedürfniss ihrer sinnlichen Natur überwältigt werden, ist es Sokrates allein, welcher mit ungetrübter Nüchternheit und Klarheit des Geistes alle überwacht, und in sich selbst stark und mächtig genug ist, über alles, wodurch die sinnliche Natur in den Menschen, wie sie gewöhnlich sind, ihr Recht geltend macht, Herr zu bleiben*). Und wie der ganze

*) Sinnreich vergleicht Strauss im Leben Jesu Bd. II. S. 276. Zweite Ausgabe mit dieser platonischen Gruppe im Symposion die Verklärung Jesu auf dem Berge. „Sokrates überwacht die Freunde, welche schlafend um ihn liegen, wie die Jünger um den Herrn; mit Sokrates wachen nur noch zwei grossartige Gestalten, der tragische Dichter und der komische, die beiden Elemente des frühern griechischen Lebens, welche Sokrates in sich vereinigte, wie mit Jesus der Gesetzgeber und der Prophet sich unterreden, die beiden Säulen des alttestamentlichen Lebens, welche Jesus in höherer Weise in sich zusammenschloss; wie bei Plato endlich auch Agathon und Aristophanes einschlafen und Sokrates allein das Feld behält, so verschwinden im Evangelium Moses und Elias zuletzt und die Jünger sehen nur noch Jesum allein.“

Inhalt des platonischen Werkes nur die Darstellung dessen ist, was in der Person des Sokrates zur Wahrheit und Wirklichkeit geworden ist, so ist das letzte Wort, in welchem Plato in demselben seinen Sokrates den tiefen, in das innerste Wesen der Dinge eindringenden Blick seines Geistes beurkunden lässt, dass Tragisches und Komisches an sich eines und dasselbe seien, nur ein anderer Ausdruck für die Eigenthümlichkeit und Originalität seiner eigenen Natur. Denn er selbst, ebenso tragisch durch die Erhabenheit der göttlichen Ideen, die er in sich trug, als komisch durch die äussere Form seiner Erscheinung, in der ihm eigenen Ironie und Silenengestalt, ist diese Einheit des Tragischen und Komischen, und wie hierin der grösste ihn auszeichnende Vorzug besteht, so ist ebendiess zugleich seine grösste Volksthümlichkeit. Denn das Tragische und das Komische sind die beiden Elemente der Natur des Schönen, und darum auch die beiden Seiten, in welchen das die Idee des Schönen in der Geschichte der Menschheit repräsentirende griechische Volk die reichste Fülle seines geistigen Lebens offenbarte. Was aber selbst in einem Agathon und Aristophanes nur in einseitiger Gestalt hervortrat (wesswegen ihnen auch am Schlusse des Gastmahls die Anerkennung der Einheit des Tragischen und Komischen von Sokrates nur abgenöthigt wird, ohne dass sie ihm recht folgen konnten), hat sich in dem Einen Sokrates zur schönen harmonischen Einheit zusammengeschlossen. Darum ist er wie der Grösste, so auch der Volksthümlichste unter allen seinen Volksgenossen, aber ebendarum bleibt auch der Massstab seiner Grösse nur seine Volksthümlichkeit.

Fassen wir aber alle Züge, durch welche der platonische Sokrates im Gastmahl verherrlicht werden soll, zusammen, was sehen wir in der Person des Sokrates anders, als eine göttliche Natur in einer menschlichen Gestalt, ein Götterbild, dessen äussere Form, gleich einem edlen Gefäss, einen göttlichen Inhalt in sich schliesst?

Der Phädon ist die andere Seite zu der im Gastmahl gegebenen Darstellung. Erscheint uns Sokrates im Gastmahl im Glanze der Festlichkeit und in der vollen Blüthe eines auf

die Erzeugung des Schönen gerichteten Lebens, so sehen wir ihn dagegen im Phädon mit der Ruhe und Heiterkeit des vollendeten Weisen den Tod erwarten und erdulden. Ist dort der mit Wein gefüllte Becher des festlichen Mahls der Vereinigungspunkt der Unterredenden, so ist es hier der Todesbecher. Hier aber, wie dort, will uns die ganze Darstellung den Sokrates in seiner bewunderungswürdigen, wahrhaft göttlichen Grösse und Erhabenheit zeigen.

Wie die Philosophie überhaupt nach Plato das Göttlichste ist, was dem Menschen von der Gottheit verliehen worden ist, so kann sich auch das Göttliche in der Person des Sokrates nicht herrlicher darstellen, als dadurch, dass in ihm gleichsam die Philosophie selbst menschliche Gestalt angenommen hat. Das Wesen der Philosophie aber besteht darin, dass sie in dem Sterblichen das Unsterbliche offenbart. Darin erscheint sie als die unmittelbarste Thätigkeit der Seele, sofern das eigentlichste Wesen der Seele das Unsterbliche ist. Ist nun Sokrates die concrete Erscheinung der Philosophie selbst, so muss durch ihn auch Leben und Unsterblichkeit geoffenbart worden sein. Darum ist er auf der einen Seite, wie im Gastmahl, der Philosoph der Liebe, auf der andern Seite, wie im Phädon, der Philosoph des Todes. Es ist daher sehr treffend, wenn Schleiermacher in der Einleitung zum Phädon das Verhältniss des Gastmahls und des Phädon so bezeichnet (S. 6): „Wie die dort beschriebene Liebe das Bestreben ist, das Unsterbliche mit dem Sterblichen zu verbinden, so ist die hier dargestellte reine Betrachtung das Bestreben, das Unsterbliche als solches aus dem Sterblichen zurückzuziehen. Und beide sind offenbar nothwendig mit einander verbunden. Denn wenn die erkennende Seele wünscht, sich immer mehr, und zuletzt gänzlich aus dem Gebiete des Werdens und Scheinens zu entfernen, so ist es, da ihr doch obliegt, sich immer alles Unbeseelten anzunehmen, nur schuldiger Ersatz, dass sie zuvor die Erkenntniss andern, die länger in diesem Gebiete zu wandeln bestimmt sind, einpflanzte. Und auf der andern Seite, wenn die Seele sich bestrebt, in andere das Wahre hineinzubilden,

so ist ja dieses die einzige Bewährung ihrer Liebe, wenn auch sie selbst dem Wahren allein anhangend, so weit sie kann, von dem Scheine flieht." Diess Letztere ist es, was hier zunächst als das Göttliche, das in der Person des Sokrates sich offenbart, hervorgehoben werden muss. Der wahre Philosoph ist nur der Philosoph des Todes. Plato lässt diess den Sokrates auf folgende Weise entwickeln (S. 64 f.): Diejenigen, die sich auf die rechte Art mit der Philosophie befassen, mögen nach gar nichts anderem streben, als nur zu sterben und todt zu sein, daher wäre es ja wohl wunderlich, wenn sie ihr ganzes Leben hindurch zwar sich um nichts anderes bemühten, als um dieses, wenn es aber selbst käme, hernach wollten unwillig sein über das, wornach sie so lange gestrebt und sich bemüht haben. Denn was ist der Tod anders, als die Trennung der Seele vom Leibe? Die Beschäftigung des wahrhaften Philosophen überhaupt aber ist nicht, um den Leib zu sein, sondern so viel nur möglich wäre, ihm abgekehrt und der Seele zugewendet, so dass er vor den übrigen Menschen allen seine Seele von der Gemeinschaft mit dem Leibe ablöst. Nicht mit dem Leibe, sondern nur im Denken wird der Seele etwas von dem Seienden offenbar, und dann am besten, wenn nichts vom Leibe sie trübt; weder Gehör, noch Gesicht, noch Schmerz und Lust, sondern sie am meisten ganz für sich ist, den Leib gehen lässt, und soviel irgend möglich ohne Gemeinschaft und Verkehr mit ihm dem Seienden nachgeht. Nur der erkennt am reinsten, der am meisten mit den Gedanken allein zu jedem geht, ohne weder das Gesicht mit anzuwenden beim Denken, noch irgend einen Sinn mit zuzuziehen bei seinem Nachdenken, sondern sich des reinen Gedankens bedienend, auch jegliches rein für sich zu fassen trachtet, so viel möglich geschieden von Augen und Ohren, und, um es kurz zu sagen, von dem ganzen Leibe, der nur verwirrt und die Seele nicht lässt Wahrheit und Einsicht erlangen, wenn er mit dabei ist. So lange wir den Leib noch haben, und unsere Seele mit diesem Uebel im Gemenge ist, können wir das Wahre, wornach uns verlangt, nicht befriedigend erreichen. Es ist daher ganz klar, dass, wenn wir

je etwas rein erkennen wollen, wir uns von ihm losmachen, und mit der Seele selbst die Dinge selbst schauen müssen. Und dann erst offenbar werden wir haben, was wir begehren, die Weisheit, wenn wir todt sein werden. Denn, wenn es nicht möglich ist, mit dem Leibe irgend etwas rein zu erkennen, so können wir nur Eines von beiden, entweder niemals zum Verständniss gelangen oder nach dem Tode, weil nur dann die Seele für sich allein abgesondert vom Leibe ist, vorher aber nicht. Und so lange wir leben, werden wir nur dann dem Erkennen am nächsten sein, wenn wir so viel möglich nichts mit dem Leibe zu schaffen haben, und von ihm uns rein halten, bis der Gott selbst uns befreit. Ist nun dieses wahr, sagt Sokrates, so ist ja grosse Hoffnung, dass, wenn ich dort angekommen bin, wohin ich jetzt gehe, ich dort, wenn irgendwo, dasjenige erlangen werde, worauf alle unsere Bemühungen in dem vergangenen Leben gezielt haben, so dass die mir jetzt aufgetragene Wanderung mit guter Hoffnung anzutreten ist auch für jeden andern, der nur glauben kann, dafür gesorgt zu haben, dass seine Seele rein ist. Ist also einer nur ein wahrhaft Weisheitliebender, so wird er auch glauben, dass er nirgends anders die Wahrheit rein antreffen werde, als nur dort. Einem solchen, welcher den Tod nicht für ein Uebel hält, wird aber dann auch Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit zukommen, weil überhaupt wahre Tugend nur mit Vernünftigkeit ist, ohne Vernünftigkeit aber jede Tugend nur ein Schattenbild.

Je wichtiger aber alles diess ist, desto mehr hängt davon ab, auf welchem Grunde die Voraussetzung von allem diesem ruht, der Glaube an die Fortdauer der Seele nach dem Tode. Dieser Glaube gründet sich auf die Beweise, welche Plato den Sokrates entwickeln lässt, diese Beweise selbst aber, wenn wir sie näher betrachten, führen uns wieder auf etwas anderes zurück, was in der unmittelbarsten Beziehung zu der Person des Sokrates steht.

Ueberblicken wir die bekannten Argumente des platonischen

Phädon für die Unsterblichkeit der Seele, so verhält es sich mit ihnen kurz auf folgende Weise:

Das erste Argument geht von dem alten Satze aus, dass die Seelen in den Hades wandern und aus dem Hades vom Tode wieder in das Leben zurückkehren, wobei demnach vorausgesetzt wird, dass die Seele nicht untergehe, sondern im Hades fortlebe, denn wäre diess nicht, so könnte sie nicht wieder erstehen. Dieser Satz wird auf den allgemeinen zurückgeführt, dass überhaupt das Entgegengesetzte aus dem Entgegengesetzten entstehe, und dass zwischen den beiden Gliedern des Gegensatzes ein doppeltes Werden stattfinde, ein Uebergehen aus dem ersten in das zweite, und ein Zurückgehen des zweiten in das erste. Ein solcher Gegensatz ist zwischen Leben und Tod und zwischen beiden ein doppeltes Werden, nämlich Sterben und Geborenwerden oder Wiederaufleben. Wenn nun alles aus seinem Gegensatze entsteht, so erzeugt sich auch das Leben nur aus dem Tode und die Seele muss aus dem Tode wieder erstehen. Auf diesem Kreislaufe beruht das Sein und Leben überhaupt, denn, wenn alles in gerader Richtung fortliefe, so würde zuletzt alles in Einer Form untergehen.

Daran schliesst sich der Beweis aus der Wiedererinnerung. Ist das Lernen nur Wiedererinnerung, haben wir also schon in einer früheren Zeit das, dessen wir uns erinnern, gewusst, so muss unsere Seele, ehe sie in den menschlichen Leib kam, schon irgendwo gewesen sein. Es gibt nämlich gewisse allgemeine Begriffe, welche aus den sinnlichen Wahrnehmungen nicht genommen werden können, sondern diesen so vorangehen, dass auf sie alle sinnliche Wahrnehmung bezogen werden muss. So gewiss nun die Ideen den sinnlichen Dingen vorhergehen, so gewiss muss auch unsere Seele vor diesem Leben gewesen sein. Da aber hieraus noch nicht folgt, dass die Seele auch vom Leibe getrennt fortdauern werde, weil ja eben diese Trennung vom Leib ihr Untergang sein könnte, so muss dieses zweite Argument auf das erste zurückgeführt werden.

Aus der Natur der Seele wird ferner die Unsterblichkeit

derselben abgeleitet, und zwar 1) sofern das Nichtzusammengesetzte nicht aufgelöst werden kann. Die Seele ist nicht zusammengesetzt. Es gibt zwei Arten der Dinge, sichtbare und unsichtbare, zu jenen gehört der Körper, zu diesen die Seele. Das Sichtbare der Erscheinungswelt ist in steter Veränderung begriffen, das Unsichtbare ist das Unveränderliche, an sich Seiende und somit auch das Nichtzusammengesetzte, Unauflösbare. 2) Die Seele ist das herrschende Princip: da nun diess vorzugsweise eine Eigenschaft der Gottheit ist, die Gottheit aber ihrer Natur nach ewig und unvergänglich ist, so muss die Seele auch in dieser Eigenschaft der Gottheit ähnlich sein.

Die dem Ergebniss dieser Argumente sich entgegenstellende Ansicht, dass die Seele eine Harmonie sei, die durch das Verhältniss der verschiedenartigen Elemente des Körpers zu einander bewirkt werde, demnach auch ebenso wie der Körper untergehe, wird durch folgende Gründe widerlegt:

1) Diese Ansicht streitet mit der Lehre von der Präexistenz der Seele.

2) Die Harmonie hat verschiedene Grade, also müsste auch eine Seele, was sich nicht denken lässt, mehr Seele sein, als eine andere, um den Unterschied zwischen Vernunft und Unvernunft, Tugend und Laster erklären zu können.

3) Die Seele muss eine von der Natur des Körpers verschiedene Natur haben. Denn die Seele ist das den Körper und seine Begierden beherrschende, oft also ihm widerstrebende Princip, wie könnte sie diess, wenn sie eine Harmonie ist, da die Harmonie immer durch das bestimmt wird, woraus sie besteht.

Die Einwendung, dass die Seele zwar dauernder als der Körper, aber darum nicht unsterblich sei, dass ihr Uebertritt in den menschlichen Körper schon der Anfang ihres Verderbens, gleichsam ihre Krankheit sei, die mit dem Absterben in dem sogenannten Tod endige, wird durch folgende mit der Ideenlehre zusammenhängende Sätze widerlegt:

1) Alles, was ist, ist durch die Idee, durch die Theilnahme an den Ideen.

2) Jede Idee, oder jeder allgemeine Begriff, schliesst den entgegengesetzten von sich aus.

3) Diese Entgegensetzung und Ausschliessung findet nicht blos bei dem Entgegengesetzten selbst statt, sondern auch bei allem, was sich selbst zwar nicht unmittelbar entgegengesetzt ist, aber doch das Entgegengesetzte stets in sich hat, d. h. nicht blos bei dem allgemeinen Begriff, sondern auch bei allem, was als Besonderes unter den Begriff gehört. Die Ursache des Lebens ist nun die Seele, dem Leben aber ist der Tod entgegengesetzt, also kann die Seele nie das der Idee des Lebens Entgegengesetzte in sich aufnehmen, d. h. sie ist unsterblich.

Es bedarf nicht erst einer nähern Nachweisung, dass alle diese Argumente keine eigentliche Beweiskraft haben, da sie das, was bewiesen werden soll, immer schon voraussetzen, wie diess namentlich bei dem ersten Argument der Fall ist, in welchem geradezu vorausgesetzt wird, dass der Tod nicht das Aufhören des Lebens, sondern nur eine andere Art der Existenz sei. Diese Argumente sind daher nur eine analytische Exposition des Begriffs der Seele, und die Unsterblichkeit folgt aus ihnen nur, sofern sie schon im Begriff der Seele vorausgesetzt wird. Es lässt sich daher nicht denken, dass Plato auf die logische Beweiskraft dieser Argumente das Hauptgewicht legen wollte, sondern sie sollen nur dazu dienen, von verschiedenen Punkten aus immer wieder auf das zurückzuführen, was als das an sich Gewisse vorausgesetzt werden muss, das absolute Wesen der Seele. Das Absolute der Seele aber zum Bewusstsein zu bringen, ist die eigentlichste Aufgabe der wahren Philosophie. Ist die Philosophie die Erkenntniss des Absoluten, an sich Seienden oder der Ideen, so ist es die Seele, deren absolutes Wesen in dem Absoluten der Ideen sich offenbart. Sah nun Plato in Sokrates die Aufgabe der Philosophie aufs vollkommenste realisirt, so musste er in ihm auch denjenigen sehen, in welchem das absolute Wesen der Seele zum klarsten Be-

wusstsein gekommen war, mit dessen Selbstbewusstsein es sich selbst, so zu sagen, zur Identität des Seins zusammenschloss. Das Immanente dieses Bewusstseins des absoluten Wesens der Seele ist das wahrhaft Göttliche in ihm, die von ihm als blossem Menschen zu unterscheidende göttliche Natur. Darum konnte auch nur er, der wahrhafte Philosoph, es sein, welcher für alle, die seine Philosophie sich anzueignen wussten und durch sie zur Erkenntniss der Wahrheit gelangten, das Bewusstsein der Unsterblichkeit der Seele vermittelte, für sie der Führer zur Unsterblichkeit wurde.

Ist nun aber die Seele unsterblich, so bedarf sie auch, diese praktische Folgerung lässt Plato den Sokrates aus allem Bisherigen ziehen (S. 107), nicht für diese Zeit allein, welche wir das Leben nennen, sondern für die ganze Zeit aller Sorgfalt, und das Wagniss zeigt sich nun erst recht furchtbar, wenn jemand sie vernachlässigen wollte. Denn wenn der Tod eine Erledigung von allem wäre, so wäre es ein Fund für die Schlechten, wenn sie sterben, ihren Leib los zu werden, aber auch ihre Schlechtigkeit mit der Seele zugleich. Nun aber diese sich als unsterblich zeigt, kann es ja für sie keine Sicherheit vor dem Uebel geben und kein Heil als nur, wenn sie so gut und vernünftig geworden ist, als möglich. Denn nichts anderes kann sie doch mit sich haben, wenn sie in die Unterwelt kommt, als nur ihre Bildung und Nahrung, die ihr ja auch, wie man sagt, gleich so wie sie gestorben ist, den grössten Nutzen oder Schaden bringt, gleich am Anfang der Wanderung. Darum gibt es, wie Sokrates mythisch ausführt, verschiedene Orte und Wanderungen in der Unterwelt. Die aber ausgezeichnete Fortschritte im heiligen Leben gemacht zu haben erfunden werden, werden, von allen diesen Orten im Innern der Erde befreit und losgesprochen von allem Gefängniss, hinauf in die reine Behausung gelangen, und auf der [oberen] Erde wohnhaft werden. Welche nun unter diesen durch Weisheitsliebe sich schon gehörig gereinigt haben, diese leben für alle künftigen Zeiten gänzlich ohne Leiber und kommen in noch schönere Wohnungen als diese, welche nicht leicht zu beschreiben wäre.

Darum muss man ja wohl alles thun, um der Tugend und Vernunft im Leben theilhaftig zu werden. Denn schön ist der Preis und die Hoffnung gross (S. 114). In welchem andern aber ist, der ganzen platonischen Darstellung des Sokrates zufolge, ein solches der Tugend und Vernunft gewidmetes Leben in grösserer Schönheit und Reinheit erschienen, als in Sokrates, wer konnte, wie er, die Wanderung aus dem Leben mit der frohen Hoffnung antreten, zu den Göttern zu kommen, den besten Herrschern (S. 63)?

Das unmittelbarste und stetigste Bewusstsein des Göttlichen und an sich Seienden und die diesem Bewusstsein entsprechende grösste Reinheit und Heiligkeit des Lebens sind die Grundzüge der von Plato im Phädon geschilderten Persönlichkeit des Sokrates. Auf dieser Grundlage ruht die über alle Furcht des Todes erhabene Seelenruhe und Seelengrösse, die alle Zweifel und Einwendungen so weit hinter sich zurücklassende Festigkeit der Ueberzeugung, die wir an dem platonischen Sokrates in so hohem Grade bewundern müssen. Neben diesem Hauptzug des Ganzen aber verdienen auch noch einige einzelne Züge hervorgehoben zu werden, aus welchen sich nicht undeutlich zu erkennen gibt, welchen Eindruck die ganze Darstellung bezweckt. Vorzüglich zieht das Zusammensein des Sokrates mit seinen Freunden unsere Aufmerksamkeit auf sich, und erinnert uns in manchem an das Verhältniss Jesu zu seinen Jüngern. Man kann überhaupt diese letzten Unterredungen des Sokrates mit seinen Freunden mit den Abschiedsreden Jesu bei Johannes vergleichen. Hier wie dort spricht der Scheidende von dem Wichtigsten und Erhabensten, was er als feste Ueberzeugung in den Seinigen zurücklassen möchte, um sie durch dieses Band der Gemeinschaft nach sich zu ziehen, von der durch keine Furcht des Todes entreissbaren Gewissheit eines ewigen unvergänglichen Lebens. Wie die Jünger Jesu, besonders in den seinen Hingang betreffenden Reden, oft so wenig dem Meister zu folgen, und sich auf den gleichen Standpunkt mit ihm zu erheben wussten, so wurde es auch den Freunden des Sokrates so schwer, sich in die Gemüthsstimmung

des Sterbenden zu finden, und sie verfallen immer wieder in die Voraussetzung, Sokrates müsse sich auch vor dem Tode fürchten, wie die gewöhnlichen Menschen, so dass Sokrates mit sanftem Lächeln zu ihnen sagte (S. 84): „O weh, Simmias, wahrlich gar schwer werde ich die übrigen Menschen überzeugen, dass ich das jetzige Geschick für kein Unglück halte, da ich nicht einmal euch überzeugen kann, sondern ihr fürchtet, ich möchte jetzt unfreundlicher sein, als sonst im Leben." Ebenso erwiderte er auf die Frage des Kriton, wie sie ihn begraben sollen, mit ruhigem Lächeln: „Diesen Kriton, ihr Männer, überzeuge ich nicht, dass ich der Sokrates bin, der jetzt mit euch redet, und euch das Gesagte einzeln vorlegt, sondern er glaubt, ich sei jener, welchen er nun bald todt sehen wird, und fragt mich desshalb, wie er mich begraben soll, dass ich aber schon so lange eine grosse Rede darüber gehalten habe, dass, wenn ich den Trank genommen habe, ich dann nicht länger bei euch bleiben, sondern fortgehen werde zu irgend welchen Herrlichkeiten der Seligen, das meint er wohl, sage ich alles nur so, um euch zu beruhigen und mich mit" (S. 115). Daher die mit dem Kleinmuth und dem Unglauben der Jünger Jesu vergleichbare Zweifelsucht dieser Freunde, welche Sokrates an Kebes mit den Worten rügt (S. 63); „Immer spürt doch Kebes irgend Gründe aus, und will sich gar nicht leicht überreden lassen von dem, was einer behauptet." Diesem niedrigen Standpunkt der Jünger gegenüber erscheint der Meister nur um so grösser und erhabener. Vorzüglich spricht sich die Grösse des Meisters auch in der zarten Liebe aus, mit welcher die Jünger an ihm hängen, und in der Grösse des Verlustes, welchen sie bei seinem Scheiden empfinden. Von dieser Anhänglichkeit der Freunde des Sokrates an ihn zeugt der ganze Phädon. So lange er im Gefängniss war, kamen sie jeden Tag zu ihm, und blieben die ganze ihnen vergönnte Zeit bei ihm, mit besonderer Wehmuth fanden sie sich am letzten Tage bei ihm ein, und je näher der Zeitpunkt der völligen Trennung kam, desto schwerer wurde es ihnen um das Herz, und als endlich der Untergang der Sonne gekommen war, wo

ihm bestimmt war, zu sterben, und er in dem ihm gereichten Becher den tödtlichen Trank getrunken hatte, da konnten auch diejenigen, die bis dahin so ziemlich im Stande gewesen waren, sich zu halten, dass sie nicht weinten, sich der Thränen nicht mehr erwehren, sondern mit Gewalt und nicht tropfenweise flossen sie, nicht über ihn, sondern über ihr eigenes Schicksal, was für eines Freundes sie nun sollten beraubt werden (S. 117), denn darüber waren sie ganz einig, dass sie nun, gleichsam des Vaters beraubt, als Waisen das übrige Leben hinbringen würden (S. 116) *). So schieden sie, nachdem sie sein Ende gesehen hatten, mit der Ueberzeugung von ihm, dass er nach allem, woraus sie ihn, wie sonst, so damals kennen gelernt hatten, der Beste, Vernünftigste und Gerechteste gewesen sei. Dieses von der Wahrheit geforderte Zeugniss musste selbst aus dem Munde des Dieners kommen, welcher ihm den Giftbecher zu reichen hatte: „O Sokrates," lässt ihn Plato (S. 116) sagen, „über dich werde ich mich nicht zu beklagen haben, wie über andere, dass sie mir böse werden und mir fluchen, wenn ich ihnen sage, das Gift zu trinken auf Befehl der Obern. Dich habe ich auch sonst schon in dieser Zeit erkannt als den Edelsten, Sanftmüthigsten und Trefflichsten von allen, die sich jemals hier befunden haben" **). Wie aber auch die grössten sittlichen Vorzüge, die erhabensten Tugenden ihren höchsten Werth erst dadurch erhalten, wenn sie auch mit einer ächt religiösen Gesinnung mit Gottergebung und einem dem göttlichen Willen in allem sich unterwerfenden Gehorsam

*) Um dasselbe Gefühl des Verlassenseins in seinen Jüngern zu beschwichtigen, sagte Jesus zu ihnen: Ich werde euch nicht als Waisen lassen. Joh. 14, 18.

**) Man vgl. Matth. 27, 54 den Ausruf des Hauptmanns und der Jesum bewachenden Soldaten: ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς ἦν οὗτος! — Auch das verdient als paralleler Zug hier noch bemerkt zu werden, dass wie Jesus am Kreuze der Mutter und des ihr als Sohn geltenden Jüngers gedenkt, so auch Plato den sterbenden Sokrates seine Kinder und die ihm angehörigen Frauen nicht vergessen lässt (S. 116).

verbunden sind, so durfte Plato, um das Bild zu vollenden, das er in seinem Sokrates darstellen wollte, auch diesen Zug hervorzuheben nicht unterlassen. Alles, was wir am meisten an Sokrates bewundern, die heitere Ruhe, mit welcher er sein Schicksal erträgt und die frohe Hoffnung, mit welcher er die Fahrt in die Unterwelt antritt, ruht in letzter Beziehung auf einer tiefreligiösen Grundstimmung des Gemüths. Diese fromme gottergebene Gesinnung tritt wie in andern einzelnen Aeusserungen, so auch in der ausdrücklich ausgesprochenen Ueberzeugung hervor, dass die Götter unsere Hüter und wir Menschen eine von den Heerden der Götter sind, dass man ohne den Willen des Gottes, der unser hütet, und zu dessen Heerde wir gehören, sich aus der Pflege derer nicht hinwegbegeben dürfe, die die besten Versorger für alles sind (S. 62 f.) Ganz besonders aber gibt sie sich in dem Verhältniss zu erkennen, in welchem Sokrates zu Apollon steht. Wie Sokrates das delphische *Γνῶθι σεαυτόν* zum Princip seiner Philosophie machte, so betrachtete er sich in ganz besonderem Sinne als einen Diener des Apollon, und vergleicht sich daher selbst in der Nähe seines Todes mit den dem Gott angehörenden wahrsagerischen Schwänen, welche das Gute in der Unterwelt vorauserkennend an ihrem Todestage mehr als sonst singen und fröhlich sind. So halte auch er sich dafür, ein Dienerschaftsgenoss der Schwäne zu sein, und demselben Gotte heilig, und nicht schlechter als sie das Wahrsagen zu haben von seinem Gebieter, also auch nicht unmuthiger als sie aus dem Leben zu scheiden (S. 85). Als einen dem Gott Apollon geweihten Schwanengesang haben wir demnach die Unterredungen des Sokrates über die Unsterblichkeit der Seele im Phädon anzusehen. Um demselben Gott zu dienen und den ihm ergebenen Sinn in allem zu beweisen, beschäftigte sich Sokrates im Gefängniss auch noch mit der Dichtkunst. Schon in seinem Leben, erzählt Sokrates (S. 60), habe ihm ein in verschiedenen Gestalten erscheinender Traum immer dasselbe gesagt: O Sokrates mach und treibe Musik. Sonst habe er gedacht, der Traum wolle ihn nur zu dem ermuntern, was er

schon that, Musik zu machen, weil nämlich die Philosophie die vortrefflichste Musik sei, und er diese doch trieb. Jetzt aber, seit das Urtheil gefällt sei, und die Feier des Gottes seinen Tod noch verschoben habe, habe er gedacht, er müsse, falls etwa der Traum ihm doch befehle, mit dieser gemeinen Musik sich zu beschäftigen, auch dann nicht ungehorsam sein, sondern es thun. Denn es sei doch sicherer nicht zu gehen, bis er sich auch so vorgesehen und Gedichte gemacht habe, um dem Traum zu gehorchen. Welchen Werth also auch diese Beschäftigung an sich haben mochte, sie sollte ihren schönsten Werth in dem frommen Sinne haben, mit welchem sie geschah. Wer aber so gestrebt, alle Gerechtigkeit auf Erden zu erfüllen, und als ein treuer Diener seines Gottes zu leben und zu sterben, wie sollte ein solcher nicht wohlgemuth und hoffnungsvoll aus dem Leben scheiden können?

Jede Religion, auch die christliche, kann ihre Bekenner zu nichts höherem erheben, als zu einem Tod und Grab überwindenden Glauben. Dieser Glaube aber ist nur dann begründet, wenn er auf eine Offenbarung des Göttlichen sich stützt, in welcher der ewige Sieg des Lebens über den Tod zur Wahrheit und Wirklichkeit geworden ist. Auch das Christenthum hat daher nur dadurch Leben und Unvergänglichkeit ans Licht gebracht, dass Christus selbst der Ueberwinder des Todes ist, und von sich sagen konnte: Ich bin die Auferstehung und das Leben, wer an mich glaubt, wird leben, ob er gleich stirbt. Eine solche Offenbarung des Göttlichen will uns Plato auch in seinem Sokrates vor Augen stellen, auch in ihm ist der Unterschied vom Tod und Leben aufgehoben und ausgeglichen, Leben ist ihm Sterben, und Sterben ist ihm Leben, er ist im Tode zum Leben hindurchgedrungen, weil das absolute Princip des Lebens, das ewige unvergängliche Wesen der Seele, das immanente Princip seines Selbstbewusstseins geworden ist. Wer daher ihm glaubt, durch die Gemeinschaft mit ihm das Princip seines Selbstbewusstseins in sich aufnimmt und durch dasselbe in seinem ganzen Sein und Leben sich bestimmen lässt, von ihm lernt, wie man leben müsse, um zu sterben, und ster-

ben, um zu leben, und sich dadurch als seinen ächten Jünger erweist*), wird auch den Tod nicht sehen ewig.

Schon längst jedoch muss sich uns bei dem ganzen hier sich uns darstellenden Bilde des Sokrates die Frage aufgedrungen haben, wie sich der platonische Sokrates zum wahren und wirklichen verhält? Ist der platonische Sokrates auch der geschichtliche, oder nur ein frei entworfenes Ideal? Soll die Bedeutung, welche Plato der Person des Sokrates gibt, ein Hauptpunkt der Verwandtschaft des Platonismus mit dem Christenthum sein, so scheint alles darauf anzukommen, ob Sokrates eine solche Bedeutung auch der Geschichte zufolge hatte. Ist es nur Plato, welcher der Person des Sokrates eine solche Bedeutung gab, so lässt sich zwar auch schon in diesem idealischen Sokrates eine sehr merkwürdige, zum Christenthum hinstrebende, religiöse Richtung nicht verkennen, ganz anders aber stellt sich uns unstreitig das Verhältniss des Platonismus zum Christenthum dar, je bestimmter sich zugleich nachweisen lässt, dass der von Plato der Person des Sokrates gegebenen Bedeutung auch objektive Realität zukommt.

---

*) Wie Jesus in den Abschiedsreden bei Johannes 14, 21 f. seinen Jüngern als das ächte Merkmal eines ihm nachfolgenden Jüngers an das Herz legt: *Ὁ ἔχων τὰς ἐντολάς μου καὶ τηρῶν αὐτὰς ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀγαπῶν με, ὁ δὲ ἀγαπῶν με ἀγαπηθήσεται ὑπὸ τοῦ πατρός μου, καὶ ἐγὼ ἀγαπήσω αὐτὸν — ἐάν τις ἀγαπᾷ με, τὸν λόγον μου τηρήσει καὶ ὁ πατήρ μου ἀγαπήσει αὐτὸν, καὶ πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα, καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιήσομεν· ὁ μὴ ἀγαπῶν με, τοὺς λόγους μου οὐ τηρεῖ;* so betrachtet auch Sokrates als den grössten Beweis der Liebe, die ihm seine Freunde nach dem Tode geben können, die Befolgung seiner Lehren. Auf die Frage des Kriton (Phädon S. 115), was er seiner Kinder wegen auftrage, oder was sie sonst irgend ihm noch recht zu Dank thun könnten, antwortet Sokrates: „Was ich immer sage, nichts besonderes weiter, dass nämlich, wenn ihr euer selbst recht wahrnehmet, ihr mir und den Meinigen und euch alles zu Dank machen werdet, was ihr nur thut, und wenn ihr es auch jetzt nicht versprechet, wenn ihr aber euch selbst vernachlässiget, und nicht wollt gleichsam den Spuren des jetzt und sonst schon Gesagten nachgehen im Leben, ihr dann, wenn ihr jetzt noch so vieles und noch so heilig versprächet, doch nichts weiter damit ausrichten werdet.“

Dass dem platonischen Sokrates die historische Wahrheit nicht schlechthin abzusprechen ist, ergibt sich schon aus demjenigen, was gleich im Anfange unserer Untersuchung über den nothwendigen Zusammenhang des Platonismus mit der durch den Namen des Sokrates bezeichneten Epoche gesagt worden ist, wenn wir auch darauf kein Gewicht legen wollen, dass Plato schon durch die äussere Form, welche er den beiden, der Verherrlichung der Person des Sokrates gewidmeten, Dialogen gegeben hat, einen gewissen Anspruch auf historische Glaubwürdigkeit zu machen scheint*). Wollen wir aber in die Sache näher eingehen, und die Frage untersuchen, wie weit die ganze geschichtliche Erscheinung des Sokrates eine gewisse Analogie mit der geschichtlichen Bedeutung des Stifters des Christenthums hat, so müssen wir über Plato hinausgehen, und uns zugleich an dasjenige halten, was sich uns aus dem unläugbaren Zeugniss der Geschichte überhaupt über die geschichtliche Bedeutung des Sokrates ergibt. Unter den Schriftstellern, welchen wir unsere Kenntniss der Person des Sokrates verdanken, verdient neben Plato kein anderer grössere Beachtung als Xenophon. Zwischen diesen beiden tritt uns

*) Das Gastmahl und der Phädon gehören in diejenige Klasse von Dialogen, welche nach der von Diogenes von Laërte III, 50 erwähnten Eintheilung, zum Unterschied von den δραματικοὶ, διηγηματικοὶ genannt wurden. Bei den dramatischen Dialogen versteht es sich von selbst, dass die äussere Handlung blosse Dichtung ist. Eben desswegen scheinen die Dialogen der andern Art, die diegematischen, bei welchen der eigentliche Dialog nur in einer Erzählung gegeben wird, wie Plato im Gastmahle alles dem Apollodor in den Mund legt, im Phädon den Phädon dem Echekrates und einigen andern, was Sokrates an seinem letzten Tage zu seinen Freunden gesprochen, und was sich mit ihm zugetragen, erzählen lässt, durch ihre Form von selbst zu verstehen zu geben, dass sie einen mehr historischen Charakter an sich tragen. Da der Tod des Sokrates ein historisches Faktum ist, so scheint ein Dialog, der dasselbe zu seiner Grundlage und Veranlassung hat, nur erzählenden Inhalts sein zu können. Ebenso liegt unstreitig dem Gastmahl historisches zu Grunde. Wenn nun aber auch Plato, mit Rücksicht auf diesen historischen Grund, diesen Dialogen gerade diese Form gab, so kann doch hieraus auf den historischen Charakter des Ganzen nicht geschlossen werden.

aber sogleich eine Differenz entgegen, die in mancher Hinsicht mit dem bekannten Verhältniss verglichen werden kann, welches zwischen den synoptischen Evangelien und dem des Johannes stattfindet. Wie die synoptischen Evangelien zunächst mehr nur die äussere, mit der jüdischen Messias-Idee zusammenhängende, Seite der Erscheinung Christi darstellen, das johanneische aber vor allem seine höhere Natur und das unmittelbar Göttliche in ihm ins Auge fasst, so hat auch der platonische Sokrates eine weit höhere ideollere Bedeutung als der xenophontische, mit welchem wir uns im Grunde immer nur auf dem Boden der Verhältnisse des unmittelbaren praktischen Lebens befinden. So wenig aber jene Verschiedenheit der Evangelien zunächst für etwas anderes zu halten ist, als für eine Verschiedenheit der Darstellung *), ebenso wenig setzt, was uns Plato zu viel, Xenophon aber zu wenig über Sokrates zu geben scheint, einen reellen Widerspruch zwischen beiden voraus. Die Bestimmung des Verhältnisses beider führt uns auf die bekannte Schleiermacher'sche Abhandlung über den Werth des Sokrates als Philosophen, deren Resultate hier von selbst ihre Stelle finden. Der einzig sichere Weg, um die alte Frage, ob man, was Sokrates gewesen, dem Plato oder Xenophon glauben soll, auf eine befriedigende Weise zu lösen, scheint Schleiermacher der zu sein, dass man frage, was Sokrates noch gewesen sein könne neben dem, was Xenophon von ihm meldet, ohne jedoch den Charakterzügen und Lebensmaximen zu widersprechen, welche Xenophon bestimmt als sokratisch aufstelle, und was er gewesen sein müsse, um dem Plato Veranlassung und Recht gegeben zu haben, ihn so wie er thue, in seinen Gesprächen aufzuführen. Das Letztere führe darauf, dass Sokrates eben insofern einen im strengen Sinn philosophischen Gehalt müsse gehabt haben, als Plato ihn durch die That für den Urheber seines philosophischen Lebens anerkenne, und er also als die erste Lebensäusserung der ausgebildeteren hellenischen Philosophie anzusehen sei, und dass

*) Später hat der Verfasser bekanntlich hierüber anders geurtheilt. [Z.]

er diesen Platz nur einnehmen könne, vermöge eines eigentlich philosophischen, aber der frühern Periode nicht mehr angehörigen Gehaltes. Dieser philosophische Gehalt des Sokrates müsse zunächst die Idee des Wissens mit den ersten Aeusserungen derselben gewesen sein. Desshalb werde Sokrates mit Recht immer als der Urheber jener spätern hellenischen Philosophie angesehen, deren ganze wesentliche Form mit allen einzelnen Verschiedenheiten durch eben diese Idee bestimmt sei. Deutlich genug gehe diess aus dem hervor, was geschichtlich sei in Plato, und es sei auch in den xenophontischen Gesprächen das, was man sich erst hineindenken müsse, um sie des Sokrates und den Sokrates der seinigen würdig zu finden. Denn, wenn dieser im Dienste des Gottes umhergegangen, um das bekannte Orakel zu rechtfertigen, so sei doch hierbei das letzte unmöglich gewesen, dass er nur gewusst, er wisse nichts, sondern es sei nothwendig dahinter gelegen, dass er wisse, was Wissen sei. Denn woher anders habe er, was andere zu wissen glaubten, für ein Nichtwissen erklären können, als nur vermöge einer richtigeren Vorstellung vom Wissen und vermöge eines darauf beruhenden richtigeren Verfahrens. Und überall, wo er das Nichtwissen darlege, sehe man, er gehe von diesen beiden Merkmalen aus, zuerst dass das Wissen in allen wahren Gedanken dasselbe sei, also auch jeder solche Gedanke die eigenthümliche Form desselben an sich tragen müsse, und dann, dass alles Wissen Ein Ganzes bilde. Denn seine Beweise beruhen immer darauf, dass man von Einem wahren Gedanken aus nicht könne in Widerspruch verwickelt werden mit einem andern, und dass auch ein von einem Punkte aus abgeleitetes, durch richtige Verknüpfung gefundenes, Wissen nicht dürfe widersprechen einem von einem andern Punkte aus auf gleiche Weise gefundenen, und indem er an den gangbaren Vorstellungen der Menschen solche Widersprüche aufdeckte, habe er in allen, die ihn irgend verstehen, oder auch nur ahnen konnten, jenen Grundgedanken aufzuregen gesucht. Das meiste, was uns Xenophon aufbehalten, lasse sich hierauf zurückführen, und deutlich genug

sei eben dieses Bestreben angedeutet in dem, was Sokrates von sich selbst sage in der platonischen Apologie, und was Alcibiades von ihm sage in seiner Lobrede, so dass, wenn man sich diess als den Mittelpunkt des sokratischen Wesens denke, man sowohl den Plato und Xenophon einigen, als auch die geschichtliche Stellung des Sokrates verstehen könne. Um aber an den gangbaren Vorstellungen das Ungenügende nachzuweisen, habe es einer sichern Methode bedurft. Diese Methode sei aufgestellt in den beiden Aufgaben, welche Plato im Phädrus als die beiden Hauptsätze der dialektischen Kunst angebe, zu wissen, wie man vieles richtig zur Einheit zusammenfasse, und eine grosse Einheit auch wieder naturgemäss theile. Dadurch sei Sokrates der eigentliche Urheber der Dialektik geworden, welche die Seele aller spätern grossen Gebäude hellenischer Philosophie geblieben, und durch deren bestimmtes Hervortreten sich am meisten die spätere Periode von der frühern unterscheide, so dass man den geschichtlichen Instinkt nur billigen könne, der den Mann so hoch gestellt habe*).

Nehmen wir sowohl alles diess, was den wesentlichen Inhalt der Schleiermacher'schen Abhandlung ausmacht, als auch dasjenige, was schon oben über die geschichtliche Bedeutung des Sokrates gesagt worden ist, zusammen, so erhalten wir dadurch nicht nur einen sehr bestimmten Begriff von der Persönlichkeit des Sokrates, sondern können uns auch recht gut erklären, wie Plato in dem ganzen Bilde, das er uns von Sokrates gibt, den Epoche machenden Charakter desselben vor Augen hatte. Bei allem diesem müssen wir uns zwar immer wieder gestehen, dass der platonische Sokrates eine unverkennbar idealisirende Tendenz an sich trägt, dass der geschichtliche Sokrates unmöglich alles das gedacht und gelehrt haben könne, was Plato ihm in den Mund legt, dass von der in Sokrates erwachten Idee des Wissens noch ein ziemlicher Schritt

---

*) Abhandl. der philos. Klasse der Königl. Preuss. Akad. der Wissensch. aus den Jahren 1814—1815. Berl. 1818. S. 59—64. [W. W. 3. Abth. II, 298 ff.]

zu der Lehre von den Ideen, oder von dem absoluten Wesen der Seele, als dem Subjekt der Ideen, sei, wie diese Lehre der Mittelpunkt des platonischen Systems ist; allein als die Hauptsache ist doch immer diess anzusehen und festzuhalten, dass der platonische Sokrates ganz auf der Grundlage des geschichtlichen ruht, und in ihm seinen festen objektiven Haltpunkt hat. Das Reelle und Ideelle durchdringen sich hier aufs innigste. Das Ideelle erscheint nur als die naturgemässe Entwicklung des geschichtlich Gegebenen, und das Reelle bietet von selbst die Anknüpfungspunkte für das ideellere Bild dar, zu welchem der geschichtliche Sokrates im platonischen verklärt ist*).

---

*) Von dem Verhältniss des xenophontischen und platonischen Sokrates zum wahren und wirklichen hat neuestens auch Tholuck in dem vorzüglichen Werke: die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte 1837. S. 319 einsichtsvoll gesprochen, und die Worte von Brandis (in der Abhandlung: Grundlinien der Lehre des Sokrates im ersten Hefte des Rheinischen Museum S. 123 f.) unterschrieben: „Dass Xenophons Sokrates, wie viele einzelne Züge als solche in Thatsachen ihren Grund haben mögen, unmöglich der wirkliche Sokrates seiner wahren Eigenthümlichkeit nach sein könne, vorausgesetzt, dass dieser — die Bewunderung des Alterthums und das Vorbild von Männern, wie Plato, Euklides, Antisthenes — mindestens im Stande gewesen sein müsse, einstimmig mit sich selber seine Ansichten auf eine widerspruchlose Weise zu entwickeln; wer annehme, Sokrates sei in seiner Sittenlehre schwankend, allem Idealen abhold, überhaupt nicht bis zu den letzten Gründen zurückgegangen (so Wiggers Sokrates S. 184 f. 191 f.) müsse ihn für einen wunderbar begabten Gaukler halten, der nicht blos höchst ausgezeichnete Geister in solchem Grade zu berücken, sondern in ihnen auch einen Sinn für wissenschaftliche Forschung zu nähren und zu befestigen gewusst, der ihm selber durchaus gefehlt habe.“ In der That bietet sich hier ein höchst wichtiges, von Tholuck sehr geschickt benütztes apologetisches Moment dar. „Welcher Reichthum der mannigfaltigsten Elemente muss sich in den Reden des Mannes entfaltet haben, von dem so viele und verschiedenartige philosophische Schulen den Ausgangspunkt genommen haben! — Ist es denkbar, dass der Mann, aus dem ein Xenophon, ein Plato und ein Aristoteles die Grundlage ihrer Ansichten schöpften, nur Eine Gattung von Stoff in seinen Reden mitgetheilt habe? Und machen wir nun von jenem antiken Wahrheitsliebhaber den Uebergang zu dem Könige der Wahrheit, soll nicht der, aus dessen uns vorliegenden wenigen Redeelementen sich jene

Wie nun aber eben diess, was als der geschichtliche Kern und Mittelpunkt des platonischen Sokrates zu betrachten ist, das Ethische und Dialektische, worin die grösste Eigenthümlichkeit des Sokrates besteht, das Zurückgehen aus der Objektivität in die Subjektivität, aus dem Aeussern in das Innere, um aus der Tiefe des Selbstbewusstseins das Allgemeine, die lebendige, alles bedingende und bestimmende Idee hervorzuheben, in demselben Verhältniss, in welchem es eine neue höchst bedeutungsvolle Epoche in der Entwicklung des menschlichen Geistes bezeichnet, auch in einer sehr nahen Beziehung zum Christenthum steht, ist schon oben nachgewiesen worden, hier ist nur noch darauf aufmerksam zu machen, wie von Plato dieses nahe Verhältniss, in welchem die beiden durch Sokrates und Christus bezeichneten Epochen zu einander stehen, gerade durch die Bedeutung, welche Plato der Person des Sokrates gibt, auf eine dem Charakter des Christenthums entsprechende Weise fixirt wird. Wie im Christenthum alles von der Person Christi ausgeht, und in der wesentlichsten und nothwendigsten Beziehung zu ihr steht, so war auch dem Plato das Bewusstsein des neuen, durch Sokrates zu seiner objektiven geschichtlichen Bedeutung gekommenen, Princips einzig nur durch die Person des Sokrates vermittelt, er ist selbst die lebendig gewordene Idee, durch deren Erwachen der Menschheit das Bewusstsein ihrer höhern unvergänglichen Natur

---

unabsehliche Reihe von Ideen und Systemen entwickelt hat, welche, seitdem er in die Welt eintrat, die bewegenden Mächte der Geisterwelt gewesen sind, eine bedeutende Persönlichkeit gewesen sein?" — Dieses Moment gewinnt um so grössere Bedeutung, je begründeter und beziehungsreicher die Parallele zwischen Sokrates und Christus erscheint. Wenn also dem platonischen Sokrates historische Wahrheit zu Grunde liegen muss, und der platonische und xenophontische Sokrates, näher betrachtet, einander weit näher stehen, als man gewöhnlich glaubt, welche hohe Bedeutung und objektive Realität muss der Person Jesu selbst in dem Falle bleiben, wenn das Recht der Kritik, in so manchen Punkten die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte in Anspruch zu nehmen, so wenig als möglich beschränkt werden soll!

aufgieng, und eine neue Epoche ihres geistigen Lebens ihren Anfang nahm.

Wie uns demnach schon die Bedeutung, welche Sokrates als Philosoph gehabt haben muss, auf eine objektiv geschichtliche Grundlage desjenigen zurückweist, was uns in dem platonischen Sokrates in der nächsten Verwandtschaft mit dem Christenthum erscheint, so ist ein anderes in dieser Beziehung höchst wichtiges Moment das bekannte Schicksal des Sokrates, seine Verurtheilung und sein Tod. Hätte er ein solches Schicksal sich nicht zuziehen können, wenn er nicht schon nach dem Urtheil seiner Zeitgenossen einen, wenn auch für verderblich gehaltenen, doch sehr bedeutenden Einfluss auf das öffentliche Leben gehabt hätte, so springt ja eben hierin die grosse Aehnlichkeit, welche er mit Christus hat, sogleich von selbst in die Augen. Er, der Weiseste und Gerechteste, wurde zum Tode verurtheilt, ohne dass man ihm einen andern grössern Vorwurf machen konnte, als dass er die Götter des griechischen Volksglaubens nicht für wahre Götter halte. Die Aehnlichkeit zwischen Sokrates und Christus liegt hier so nahe, dass sie schon den ältesten kirchlichen Schriftstellern nicht entgieng. Sie benützten sie für ihren apologetischen Zweck, um den den Christen von den Heiden gemachten Vorwurf des Atheismus zu widerlegen. „Uns," sagt Justin (Apol. I, 5), „deren Vorsatz es ist, nichts unrechtes zu thun, und keine gottlosen Meinungen zu hegen, verurtheilet ihr auf Antrieb der bösen Dämonen, ohne Urtheil und Recht. Die bösen Dämonen, die seit alter Zeit erschienen, haben die Menschen verführt, und sich ihnen so furchtbar gemacht, dass sie sie, ohne sie zu kennen, Götter nannten. Als Sokrates die Wahrheit erkannte und ans Licht bringen wollte, um die Menschen von den Dämonen abzuziehen, wussten sie es durch schlechte Menschen dahin zu bringen, dass er als ein Gottloser und Gottesläugner, der neue Götter einführen wollte, getödtet wurde. Eben diess bewirken sie nun gegen uns, denn die Meinung, dass sie Götter seien, ist nicht allein unter den Griechen durch Sokrates von dem Logos widerlegt worden, sondern auch unter den Barbaren von dem

Logos selbst, der Gestalt annahm, Mensch wurde und Jesus Christus genannt wurde.“ Noch weiter führt Justin die Vergleichung aus Apol. II, 10, um darzuthun, dass in Christus die absolute Vernunft selbst (λογικὸν τὸ ὅλον) erschienen sei. Was die alten Philosophen und Gesetzgeber Wahres gesagt haben, haben sie nicht ohne Mitwirkung des Logos gefunden, weil sie aber nicht den ganzen Logos erkannt haben, haben sie sich widersprochen. Die, welche vor Christus lebten und die Wahrheit zu finden suchten, seien als Gottlose und Zauberer verurtheilt worden. Das auffallendste Beispiel hievon sei Sokrates, welchem dasselbe wie den Christen schuldgegeben worden sei. „Man sagte, dass er neue Götter einführe, und die nicht für Götter halte, an welche die Stadt glaube. Er verwies die bösen Dämonen, die das thaten, was die Dichter von ihnen sagten, aus dem Staat, wollte den Homer und die andern Dichter verbannt wissen, ermahnte zur Erkenntniss des unbekannten Gottes durch vernünftige Erforschung, indem er sagte: den Vater und Schöpfer des Alls zu finden ist nicht leicht, und wenn man ihn gefunden hat, für alle auszusprechen, nicht sicher. Unser Christus aber hat diess durch seine Kraft gethan. Dem Sokrates nämlich glaubte niemand so, dass er für seine Lehre starb, Christus aber, welcher zum Theil auch schon von Sokrates erkannt wurde (denn er war und ist der Logos, der in allem ist, und durch die Propheten das Künftige vorausgesagt hat, und durch sich selbst, als er uns gleich wurde, und uns lehrte), schenkten nicht blos Philosophen und Gelehrte Glauben, sondern auch Ungebildete, und verachteten Ehre, Furcht und Tod.“ Wie es sich nun mit diesem Punkt verhält, welcher, wie wir hier sehen, von christlicher Seite als Hauptverdienst des Sokrates geltend gemacht wird, von seinen Anklägern aber ihm zum Hauptvorwurf gemacht wurde, kommt hier zunächst in Betracht.

Zwei Hauptpunkte waren es, wegen welcher, wie bekannt ist, Sokrates angeklagt wurde, dass er die nicht für Götter halte, welche das Volk dafür halte, und dass er die Jugend verführe. Der erstere Punkt betraf das Doppelte, dass Sokra-

tes nicht nur an die alten Götter nicht glaube, sondern auch neue einführe. Um den Sokrates gegen das Erstere zu vertheidigen, sagt Xenophon (Mem. I. 1, 2. vgl. Apol. §. 11), man habe ihn oft sowohl zu Hause, als an den öffentlichen Altären der Stadt opfern gesehen. Was das Andere betrifft, dass er neue Götter einführe, was, wie Xenophon selbst bemerkt, sich darauf bezog, dass Sokrates von einem ihm Winke ertheilenden Dämonium sprach, so bemerkt Xenophon hierüber: „Sokrates habe hiemit gar nichts neues eingeführt, und nichts gethan, was nicht alle diejenigen thun, die an die Wahrsagekunst glauben, und sich nach Vögeln richten, nach Stimmen, vorbedeutenden Zeichen und Opfern. Denn wie diese sich nicht vorstellen, dass die Vögel, oder die, welche ihnen begegnen, das, was geschehen soll, wissen, sondern vielmehr die Götter durch sie ihre Zeichen geben, so habe auch er gedacht. Während aber die meisten sagen, dass sie von den Vögeln und von denen, die ihnen begegnen, abhaltende und antreibende Winke erhalten, habe sich Sokrates so ausgedrückt, wie er es erkannte. Denn er habe gesagt, das Dämonium gebe ihm Winke, und vielen seiner Freunde gerathen, das eine zu thun, das andere nicht zu thun, wie das Dämonium es ihm voraus anzeige. Und denen, die ihm gehorchten, sei es von Nutzen gewesen, die aber, die ihm nicht gehorchten, haben es zu bereuen gehabt. Wer würde nun nicht zugestehen, dass er vor seinen Freunden weder als Thor, noch als Prahler habe erscheinen wollen? Beides aber hätte er zu sein scheinen müssen, wenn er etwas, als von Gott geoffenbart, angekündigt hätte, und als Lügner erschienen wäre. Es sei daher offenbar, dass er es nicht vorausgesagt hätte, wenn er nicht geglaubt hätte, die Wahrheit zu sagen. Wem anders hätte er aber hierin glauben können, als Gott? Habe er aber den Göttern geglaubt, wie hätte er nicht glauben sollen, dass es Götter gebe?“ Es ist leicht zu sehen, dass hiemit der dem Sokrates gemachte Vorwurf mehr abgelehnt als widerlegt wird. Aus dem von Xenophon Gesagten folgt ja nur, dass das Dämonium des Sokrates auch etwas Göttliches war, nicht aber, dass es

dasselbe mit demjenigen war, was das Volk für göttlich hielt, vielmehr eher das Gegentheil, indem doch zugegeben wird, dass Sokrates sich anders ausgedrückt, und den den Glauben des Volks vermittelnden äussern Erscheinungen nicht denselben Werth zugeschrieben habe, was doch auch schon eine andere Ansicht von dem Verhältniss des Göttlichen und Menschlichen vorauszusetzen scheint*). Noch auffallender ist dieses Ungenügende in der dem Plato zugeschriebenen Apologie. Hier wird zuerst der Sinn der Anklage näher bestimmt, indem Sokrates gegen Melitus bemerkt (S. 26): „Ich kann nicht verstehen, ob du meinst, ich lehre zu glauben, dass es gewisse Götter gebe, so dass ich also doch selbst Götter glaube, und nicht ganz und gar gottlos bin, noch also hiedurch frevele, nur jedoch die nicht, welche der Staat, und ob du mich desshalb verklagst, dass ich andere glaube, oder ob du meinst, ich selbst glaube überall gar keine Götter, und lehre diess auch andere.“ Melitus sagt, er meine das Letztere, gleichwohl wird ihm auch wieder die Behauptung beigelegt, dass Sokrates Dämonisches glaube und lehre, sei es nun neues oder altes,

---

*) Wenn die xenophontische Apologie §. 13 hierüber sich so ausdrückt: *οἱ μὲν οἰωνούς τε καὶ φήμας καὶ συμβόλους τε καὶ μάντεις ὀνομάζουσι τοὺς προσημαίνοντας εἶναι· ἐγὼ δὲ τοῦτο δαιμόνιον καλῶ. Καὶ οἶμαι, οὕτως ὀνομάζων καὶ ἀληθέστερα καὶ ὁσιώτερα λέγειν τῶν τοῖς ὄρνισιν ἀνατιθέντων τὴν τῶν θεῶν δύναμιν*, so lässt schon diess deutlich in eine tiefer liegende religiöse Differenz hineinsehen. Durch die Idee des Dämonium sollte also das Unheilige der heidnischen Vermengung des Gottesbewusstseins mit dem Naturbewusstsein entfernt werden. Davon war aber die natürliche Folge, dass der bisherige Götterbegriff in demselben Verhältniss, in welchem ihm seine concrete Beziehung auf die Natur genommen wurde, um so abstracter und inhaltsleerer werden musste. Daher die unbestimmte Vorstellung des *δαιμόνιον*. Sofern in ihr die Persönlichkeit der Götter des bestehenden Glaubens unterging, war mit ihr allerdings ein neues Princip des religiösen Bewusstseins gesetzt, aber es fehlte ihm noch jede concrete Bestimmung seines Inhalts. In dieser Hinsicht hat das *δαιμόνιον* des Sokrates grosse Aehnlichkeit mit dem *νοῦς* des Anaxagoras. Man vergl. wie Plato im Phädon den Sokrates über den *νοῦς* des Anaxagoras sich erklären lässt (S. 97).

und hierauf die ganze Anklage durch die Erwiderung beseitigt: „Wie du irgend einen Menschen, der auch nur ganz wenig Verstand hat, überreden willst, dass ein und derselbe Mensch Dämonisches und Göttliches glaubt, und wiederum derselbe doch auch weder Dämonen, noch Götter, noch Heroen, das ist doch auf keine Weise zu ersinnen." Dass nun aber dieser Glaube an das Göttliche, welcher allerdings in dem Glauben an das Dämonische mitenthalten ist, der Glaube an dieselben Götter ist, an welche der Staat glaubt, wird auf keine Weise dargethan. Der unbestimmte Begriff des Dämonischen gibt daher der ganzen Vertheidigung einen schwebenden Sinn, und wir können hieraus noch nicht entnehmen, wie weit die in dieser Hinsicht gegen Sokrates erhobene Anklage gegründet war oder nicht. Um hierüber richtig zu urtheilen, muss man offenbar weiter zurückgehen. So ungerecht die Anklage gegen Sokrates erscheinen mag, wenn man sie blos für sich betrachtet, so verhält sich doch die Sache ganz anders, wenn man erwägt, was nach dem ganzen Geist und Charakter jener Zeit mit ihr gemeint war. Es ist mit Einem Worte in dieser Anklage gegen Sokrates der ganze Conflict, welcher damals von verschiedenen Seiten zwischen der Philosophie und der Volksreligion entstanden war, in das Auge zu fassen. Von diesem Gesichtspunkt aus ergibt sich dann auch sogleich, dass schon die von Aristophanes in den Wolken gegen Sokrates erhobene Anklage, wenn auch allerdings, wie gewöhnlich angenommen wird, die in der Folge gerichtlich gegen ihn eingeleitete keine bestimmtere äussere Beziehung zu ihr haben mochte, doch in einem engen innern Zusammenhang mit ihr stand. Seitdem die Philosophie bei den Griechen sich auf eine selbstständige Weise zu entwickeln begonnen hatte, musste sie, je mehr durch sie die Natur entgöttert, die aller mythischen Persönlichkeit entkleideten Elemente und Kräfte der Natur als die höchsten Principien alles Seins gedacht, und die Gegenstände des Volksglaubens als blosse materielle Dinge betrachtet wurden (wie z. B. von Anaxagoras erzählt wird, dass er die Sonne und die Sterne für glühende

Steine gehalten habe), um so gefährlicher für die Realität des Volksglaubens werden. Wie sehr diese gefährliche Tendenz der Philosophie um die Zeit des Sokrates dem Volke bereits zum Bewusstsein gekommen war, beweist die gegen Anaxagoras erhobene Anklage des Atheismus. Auf der andern Seite thaten die Sophisten alles, um den Glauben an das Bestehende zu erschüttern, indem sie sich auf den Standpunkt des reflectirenden Verstandes stellten, und alle Objektivität des Seins nur auf die Subjektivität der Vorstellung bezogen. So wesentlich sich Sokrates sowohl von den Naturphilosophen, als von den Sophisten unterschied, so hatte er doch mit beiden auch wieder eine zu nahe Verwandtschaft, als dass er nicht in Eine Classe mit ihnen hätte zusammengestellt werden können*).

*) Es hat daher seinen guten historischen Grund, wenn Sokrates schon in den Wolken des Aristophanes als der Mittelpunkt dieser Zeiterscheinungen aufgefasst und dargestellt wurde. Die Hauptelemente, aus welchen der aristophanische Sokrates construirt wird, sind die anaxagoreische Physik und die sophistische Rhetorik. Von jener haben die Wolken ihr meteorologisches ἀεροβατεῖν mit allen dazu gehörigen Zügen, von dieser ihren λόγος δίκαιος und ἄδικος, und von beiden zugleich ihren Wolkenchor, welcher in seiner äussern Erscheinung, als das luftige Reich des Dunstes und Scheines, beide symbolisch darstellt. Man vergl. über die Beziehung, welche der aristophanische Sokrates in den Wolken auf Anaxagoras hat, die treffliche, die historischen Beziehungen dieser Komödie mit aller Gründlichkeit nachweisende Abhandlung Süvern's über Aristophanes Wolken, Berlin 1826, in welcher S. 10 bemerkt wird, der Wirbelgott Δῖνος in den Wolken trete durch den Umstand, dass er den Zeus verdrängt haben soll, und dass Anaxagoras der ἀσέβεια angeklagt war, weil er die Götter in Allegorien verwandelte und den für Götter gehaltenen Himmelskörpern irdisches Wesen beilegte (s. Ritter Gesch. der jon. Philos. S. 205 und Meier und Schömann attischer Process S. 303) in bestimmte Beziehung auf Anaxagoras, und es liege in dieser, so wie in den Stellen der Wolken, wo Sokrates Wolken und Aether an die Stelle der Götter setze, eine Gleichstellung desselben mit jenem in der ἀσέβεια, sowie in dem boshaft witzigen Σωκράτης ὁ Μήλιος V. 830 mit dem bekannten ἄθεος Diagoras von Melos, so dass dieser Ausdruck so viel sagen wolle, als Σωκράτης ὁ ἄθεος. Auch ein Scholion zu v. 380 bemerkt, dass die kosmogonische Lehre von dem Wirbelgott Δῖνος und von der Verdrängung des Zeus und der übrigen Götter durch ihn, als weltregierenden Gott, von

Er war allerdings kein Philosoph, wie Anaxagoras, enthielt sich sogar aus Grundsatz aller Spekulationen über die Natur, und konnte insofern nicht in dieselbe Anklage des Atheismus verfallen, wesshalb Xenophon, indem er sagt (Mem. I. 1, 11): „Sokrates habe nie etwas gottloses und unheiliges weder gethan, noch gesagt," mit gutem Bedacht hinzusetzt: „er habe ja auch nicht über die Natur des Alls, wie die meisten andern philosophirt und darüber nachgeforscht, wie der von den Sophisten so genannte Kosmos sich verhalte und durch welche Nothwendigkeit die Erscheinungen am Himmel erfolgen." Auf der andern Seite aber beschäftigte auch er sich mit Philosophie und folgte demselben, einen allgemeinen Umschwung der Ansicht bewirkenden Zuge der Zeit. So musste er daher auch die überhaupt auf der Philosophie der damaligen Zeit lastende Schuld, den schweren Vorwurf, dass sie den Glauben an die alten Götter untergrabe und zu Atheismus führe, auf sich nehmen. Der gesunde, natürliche Sinn des Volks, welchem der traditionelle Glaube an die alten Götter noch ein tiefgewurzeltes Bedürfniss war, ahnete diesen innern Zusammenhang der jener Zeit eigenen Bewegungen zu richtig, als dass ihm nicht eine so abstracte, dem mythischen Glauben so fern liegende und dabei so geheimnissvolle Bezeichnung, wie der Begriff des sokratischen Dämonium war, um so verdächtiger hätte erscheinen müssen. Auch mit dem gewöhnlichen Thun und Treiben der Sophisten hatte Sokrates nichts gemein, er trat ja sogar als entschiedener Gegner derselben auf, und bekämpfte mit Ernst und Nachdruck den eitlen Schein, in welchem sie sich gefielen, demungeachtet war sein Standpunkt dem der Sophisten ganz nahe verwandt, das Princip der Subjektivität war auch ihm eigen, wenn auch mit dem Unterschied, dass er nicht blos bei der Subjektivität stehen blieb, sondern der Subjektivität selbst wieder in dem Allgemeinen, in der Idee,

---

Anaxagoras entlehnt sei. Er war der berüchtigtste ἄθεος jener Zeit, wesswegen auch die platonische Apologie (S. 26) die Beschuldigung der ἀσέβεια gegen Sokrates auf Anaxagoras zurückweist.

ihren nothwendigen objektiven Haltpunkt zu geben suchte. Diess hinderte jedoch nicht, dieselbe negative Tendenz auch ihm zuzuschreiben, und wenn auch er, wie die Sophisten, es sich zur Aufgabe machte, Jünglinge an sich zu ziehen, um auf sie einzuwirken und sie nach seiner Idee zu bilden, so schien auch er nur ein Verderber der Jugend zu sein, sofern das Gefühl der subjektiven Freiheit, das er weckte, auch die Wirkung haben musste, die Auktorität des Bestehenden zu entkräften, und die durch die Institutionen des Staats sanctionirten Grundlagen der sittlichen Lebensverhältnisse zu untergraben. Nehmen wir nun noch dazu, wie Sokrates durch die ganze Eigenthümlichkeit seines Wesens, mehr als irgend ein anderer, die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zog, so erklärt sich hieraus, wie man in ihm den Repräsentanten verschiedenartiger Richtungen der Zeit sah, die zwar ihrer bestimmtern Gestalt nach sehr von einander divergirten und ihm fern lagen, aber doch ihrem innern Princip nach in ihm einen gemeinschaftlichen Berührungspunkt hatten. So geschah es, dass er sowohl in den Wolken des Aristophanes die bekannte Rolle übernehmen musste*), als auch in der Folge wegen derselben Anklagepunkte

*) Mit Recht legt der Recensent der neuen Hermann'schen Ausgabe der Wolken des Aristophanes in der Allg. Schulzeitung 1833 S. 784 (K. F. Hermann) zur Beantwortung der Frage, warum gerade Sokrates und kein anderer in den Wolken des Aristophanes zum Repräsentanten der ganzen philosophischen Richtung der Zeit gemacht sei, ein besonderes Gewicht darauf, dass Sokrates als geborener Athener vorzugsweise zur Hauptperson der Komödie befähigt gewesen sei. „Die attische Komödie muss," wird bemerkt, „wenigstens seit ihr Chor aufgehört hatte, Privatsache zu sein (Aristot. Poëtic. V. 3), wesentlich aus dem Gesichtspunkte des Staats betrachtet werden, für den bekanntlich im Alterthum nur der Bürger eine persönliche Selbstständigkeit hatte; sie war gleichsam ein geistiger Ostracismus, um der staatsgefährlichen Wirksamkeit einzelner Staatsglieder ein Gegengewicht zu setzen, und konnte insofern nur Bürger zum Hauptgegenstande nehmen, auch wird man kein Stück finden, worin Fremde eine andere als eine Nebenrolle, gleichsam als Metöken, auf der Bühne spielten: und wenn Aristophanes mit seinem Stücke wirklich die ernste Absicht verband, vor der Philosophie als Jugendverderben zu warnen, so musste ihm der

vor das Gericht des Volks gezogen wurde. Es sind daher bei dieser ganzen Anklage zwei Seiten zu unterscheiden. Er für

---

dauernde Einfluss des Eingeborenen weit gefährlicher als die vorübergehende Wirksamkeit der wandernden Sophisten erscheinen." Es ist diess unstreitig sehr richtig bemerkt, wenn aber schon die Anklage des komischen Dichters so ernstlich gemeint war, so erhellt hieraus nur um so mehr ihr innerer Zusammenhang mit der spätern gerichtlichen. Die Komödie des Aristophanes endigt, wie bekannt ist, damit, dass der die sokratische Dialektik verwünschende Strepsiades aus Rache das Haus des Sokrates (sein φροντιστήριον) abbrennt. Dieser Brand des Hauses ist demnach das Vorspiel der Verurtheilung des Sokrates selbst zum Tode. Auch er sollte vor allem die Strafe der Irreligiosität des Sokrates sein. „Wer hat denn gelehrt euch," sind die letzten an Sokrates und dessen Schüler gerichteten Worte des Strepsiades, „selbst die Götter zu schmähn mit Trotz, Und so der Selene hinzuschaun, worauf sie sitzt? Verfolgt, gehaun, geworfen! vieler Schuld zum Lohn, Am meisten dafür, was sie den Göttern misgethan!" Sehr treffend bemerkt G. Hermann in der neuen Ausgabe der Wolken des Aristophanes zu diesem letzten Verse: *Si quidquam est in hac fabula, quo nocere Socrati Aristophanes et vere invidiam conflare potuerit, est is hic versus. Nam etsi supra plura et graviora de contemptu Deorum, qui in civitate colerentur, dicta sunt, tamen illa omnia, ut solitum erat in comoedia, pro jocis, quibus risus captaretur, haberi poterant, habebanturque: hoc vero, in ipso fine fabulae dictum, aperteque ita comparatum, ut, quum pietatem poëtae ostendere debeat, serio proferri censeatur, non potest non aculeum quemdam in animis spectatorum relinquere, jure puniri, qui patrios Deos nihili faciant, fatentium. Notum est autem, quam facile ejusmodi criminationem arripere Athenienses, quamque severe, ut postea in ipso est Socrate factum, punire consueverint.* Man vgl. auch die oben genannte Abhandlung Süvern's S. 19, wo gleichfalls bemerkt wird, dass die Hauptpunkte der Anklage gegen Sokrates in der Komödie enthalten seien, und dass sich der Eindruck der Wolken, wie auch aus der platonischen Apologie hervorgehe, bis zu dem Processe gegen Sokrates erstreckt habe, obgleich es (vgl. S. 86) ebenso übereilt wäre, desshalb auf ein Causalitätsverhältniss zwischen beiden zu schliessen, als die Absicht und das Verfahren des Komikers mit der Absicht und dem Verfahren seiner Ankläger, namentlich des Anytus, den man als einen vom persönlichen Hasse getriebenen demokratischen Zeloten betrachten dürfe, in gleiche Kategorie zu stellen. Wenn dagegen der zuvor genannte Recensent, um zu erklären, wie es möglich war, den Sokrates in gleiche Kategorie mit den Sophisten zu setzen, diese Verwechslung nicht sowohl von dem Charakter

seine Person wurde allerdings sehr ungerecht angeklagt und verurtheilt, aber wir müssen ihn dabei im Verhältniss zu dem

---

der sokratischen Lehre selbst, als vielmehr von der Gleichgültigkeit und dem ecklen Stolze herleiten will, mit welchem die Praktiker jener Zeit jede nähere Bekanntschaft mit den Eigenthümlichkeiten der verschiedenen philosophischen Richtungen verschmähten, wie sich diess eben auch in der Richtung des aristophanischen Sokrates kund gebe, so kann ich hier nicht auf die gleiche Weise beistimmen, da mir die innere Verwandtschaft des Standpunkts des Sokrates mit dem der Sophisten klar genug vor Augen zu liegen scheint. Die Einwendungen, welche Brandis in zwei Abhandlungen des Rheinischen Museum Erster Jahrg. 1827. 1. S. 118 f. „Grundlinien der Lehre des Sokrates" und Zweiter Jahrg. 1828. S. 85 f. „Ueber die vorgebliche Subjektivität der sokratischen Lehre" gegen eine allerdings zu einseitige Auffassung dieses Princips der Subjektivität mit gutem Grunde erhoben hat, können auf die von Hegel selbst in der Geschichte der Philosophie gegebene Darstellung des Sokrates keine Anwendung finden. Dass Sokrates seinen Standpunkt im Selbstbewusstsein genommen, und zuerst in die Tiefe der Innerlichkeit hinabgestiegen, dass er aber nicht blos bei dem Subjektiven stehen geblieben, sondern sein Subjektives zugleich ein Objektives sei, wird ja auch von Brandis anerkannt (vgl. die zweite Abh. S. 89). Die Hauptsätze der beiden Abhandlungen dienen daher nur zur Bestätigung der Hegel'schen Auffassung des Sokrates. Nicht minder muss man vollkommen anerkennen, was Süvern in der genannten Abhandlung S. 70 f. gegen die gleiche Behauptung, dass Sokrates mit den Sophisten auf gleichem Boden, dem des subjektiven, sich nicht bei dem Bestehenden, als fester Regel des Handelns, beruhigenden, sondern überall nach den Gründen fragenden Denkens gestanden habe, sehr schön ausführt. Das Verhältniss, wird S. 75 gesagt, sei vielmehr so zu fassen, dass der Athenienser Sokrates, indem er der aufgedrungenen fremden Weisheit gegenüber seine ganze Tüchtigkeit darauf richtete, das Denken von subjektiven Spekulationen zurückzuziehen, das Handeln zufälligen und willkürlichen Triebfedern zu entreissen, und durch das Bewusstsein des Wozu? und daraus des Wie? der Handlungen, welches er ἐπιστήμη und σοφία nannte, Tüchtigkeit für jedes Geschäft des Lebens, oder ἀρετὴ in denen, welche sich ihm näherten, hervorzubringen, nur für das Bestehende und dem auf Zerrüttung desselben und Auflösung des atheniensischen Volkslebens (dessen Kräftigung dem Sokrates vielmehr nur durch Erneuerung der altväterlichen Tugend und Sitte möglich schien, Xenoph. Mem. III. 5, 8 f.) hinwirkenden Princip entgegenarbeitete, wesswegen auch, von Seiten des Sokrates allein und seines innern Wesens betrachtet, dem Aristophanes nur ein formales

ganzen Geiste der Zeit, welcher er angehörte, betrachten, und je mehr er gerade derjenige war, welcher die allgemeine Bewegung der Zeit nicht blos repräsentirte, sondern dadurch vollendete, dass er sie auf ein festes allgemeines Princip zurückführte, das auf den ganzen Entwicklungsgang der folgenden Zeit den entscheidendsten Einfluss hatte, desto weniger kann es auf diesem höhern Standpunkte befremden, dass er auch gerade als das Opfer fiel, welches der mit sich selbst in Zwiespalt gekommene Geist des Volkes zu fordern schien. Der Standpunkt der Subjektivität und des in sich zurückgehenden Selbstbewusstseins, auf welchen die Sophisten sich stellten, erhielt erst durch das Allgemeine, zu welchem sich Sokrates erhob, seine wahre, für die Zukunft bleibende Bedeutung, und die grosse Veränderung, mit welcher die Philosophie die auf der Auktorität der Tradition beruhende Volksreligion bedrohte, führte dann erst zu ihrem wahren Ziel, als man vom Standpunkt der platonischen Ideenlehre aus, wie sie sich aus der durch Sokrates geweckten Idee des Wissens entwickelte, auf die Götter des mythischen Glaubens herabsehen konnte, und über die den Geist des Volks beherrschenden Dichter so urtheilte, wie von Plato geschah. In dem grossen Gegensatz, in welchem eine neue Zeit der alten entgegentrat, und die alte gegen die neue reagirte, war so das grösste individuelle Unrecht ein in den allgemeinen Verhältnissen wohlbegründetes Recht. Diess ist es, was Hegel in seiner ebenso grossartigen, als scharfsinnigen Auffassung des Sokrates besonders hervorhebt, und als das ächt Tragische seines Schicksals bezeichnet, dass Ein Recht gegen ein anderes auftrete, nicht als ob nur das Eine Recht,

poetisches Recht zuzugestehen sei, seinen Meister des Grüblerhauses und Repräsentanten der von ihm bekämpften sophistisch-rhetorischen Bildung als Sokrates darzustellen. Bei allem diesem aber bleibt dem sokratischen Princip der Subjektivität in dem oben angegebenen Sinne seine volle Wahrheit, und Süvern selbst hat in seiner Abhandlung S. 7 f. S. 68 f. mehrere Züge, welche etwas mehr als einen blos täuschenden Schein von Aehnlichkeit geben, zur Vergleichung des Sokrates mit den Sophisten, sehr treffend hervorgehoben.

das Andere Unrecht wäre, sondern so dass beide Recht seien, entgegengesetzt [?], und Eins sich am Andern zerschlage, wie auch Christus, seine Individualität sich zerschlagen, Preis gegeben habe, während seine Sache, eben durch ihn hervorgebracht, geblieben sei. „Sokrates," sagt Hegel (Gesch. der Philos. Th. 2, S. 117 [100]), „hat den Geist, das sittliche Leben seines Volks verletzt, und diese Verletzung ist bestraft. Aber Sokrates ist ebenso der Heros, der das Recht, das absolute Recht des seiner selbst gewissen Geistes, des in sich entscheidenden Bewusstseins für sich hat. Indem nun dieses neue Princip (das Princip der subjektiven Reflexion, das das Princip der griechischen Welt noch nicht ertragen konnte) in Collision gekommen ist mit dem Geiste seines Volks, mit der vorhandenen Gesinnung, so hat diese Reaction stattfinden müssen. Aber nur das Individuum ist vernichtet in der Strafe, nicht das Princip, der Geist des atheniensischen Volks hat sich nicht wiederhergestellt aus der Verletzung, aus der Aufhebung desselben. Die unrichtige Form der Individualität wird abgestreift, und auf gewaltsame Weise, als Strafe. Das Princip wird später zu seiner wahrhaften Gestalt sich erheben. Die wahrhafte Weise dieses Princips ist die allgemeine Weise, wie es nachher auftrat, das Unrecht, das so vorhanden war, war diess, dass das Princip nur als Eigenthum eines Individuums auftrat. Die Wahrheit des Princips ist, als Gestalt des Weltgeistes aufzutreten, als allgemeines. Nicht seine Welt kann den Sokrates so fassen, sondern die Nachwelt, insofern sie über beiden steht."

Wie nahe stehen sich nun aber in allem diesem Sokrates und Christus, welche grosse merkwürdige Aehnlichkeit ist in den Hauptmomenten, durch welche sich das Schicksal beider hindurchbewegt! Wie Sokrates angeklagt wurde, die alten Götter zu läugnen und neue einzuführen, und die Jugend zu verderben, oder von der Achtung der alten Sitte und der alten Gesetze abzuziehen, so lautete ja auch die Anklage gegen Christus, dass er gesagt habe, er könne den alten Tempel abbrechen und einen neuen bauen. Vgl. Matth. 26, 61: προσελ-

*θόντες δύο ψευδομάρτυρες εἶπον· οὗτος ἔφη· δύναμαι καταλῦσαι τὸν ναόν τοῦ θεοῦ, καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν**) *οἰκοδομῆσαι αὐτόν.* Und mit diesem *καταλῦσαι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ*, oder dem *καταλύειν τὸν τόπον τοῦτον* Apostelgesch. 6, 14 war, wie dieselbe Anklage in der Sache des Stephanus wiederkehrt, verbunden das *ἀλλάττειν τὰ ἔθη, ἃ παρέδωκε Μωϋσῆς.* Diese Anklage mag allerdings in der Form, in welcher sie von den falschen Zeugen (Matth. 26, 61. Ap. Gesch. 6, 13) vorgebracht wurde, ein falsches Zeugniss gewesen sein, der Sache nach aber, ihrem allgemeinen Inhalt und dem wirklichen Erfolg nach, betrachtet, enthielt sie die faktische Wahrheit, die wahre Ursache der Verurtheilung. In Sokrates, wie in Christus, stellt sich uns der Kampf einer alten und einer neuen Religion dar, der Gegensatz, in welchen das Princip eines neuen religiösen und geistigen Lebens mit den Traditionen der alten Zeit und dem noch ganz in ihnen stehenden Geiste des Volks kommen musste. Auch mit Sokrates war schon das Ende des alten traditionell mythischen Volksglaubens gekommen, der sich gegen die Macht

---

*) Auch in der Todesgeschichte des Sokrates kommt, was ich hier nur für diejenigen bemerke, für welche auch solche Züge nicht ganz ohne Interesse sind, eine solche Vorausverkündigung des entscheidungsvollen dritten Tages vor. Sokrates hatte im Gefängniss, wie er selbst im Kriton (S. 44) erzählt (vgl. Diogenes von Laërte II, 55), einen Traum, in welchem er eine schöne, wohlgestaltete, mit weissen Kleidern angethane, Frau auf sich zukommen sah, die ihn anrief und ihm sagte, o Sokrates,

Ἤματί κεν τριτάτῳ Φθίην ἐρίβωλον ἵκοιο (Ilias XII, 363).

Sokrates gab dieser Erscheinung die Deutung: *εἰς τρίτην ἀποθανοῦμαι.* Verbinden wir damit die Ansicht, die der platonische Sokrates vom Tode hat, so haben wir unter diesem Kommen nach Phthia nicht blos den Moment des Todes selbst, sondern zugleich auch den seligen Zustand zu verstehen, in welchen Sokrates durch den Tod zu gelangen hoffte, das unmittelbar auf den Tod folgende, den Tod selbst aufhebende höhere Leben. Daher kam die weissgekleidete Frau nicht als Symbol des Todes, sondern des Lebens. Sie ist mit den weissgekleideten Männern zu vergleichen, die den Jüngern Jesu im Momente seiner Himmelfahrt erschienen. Apostel-Geschichte 1, 10: *ἄνδρες δύο παρειστήκεισαν αὐτοῖς ἐν ἐσθῆτι λευκῇ, οἳ καὶ εἶπον* u. s. w. Kriton S. 44: *ἐδόκει τίς μοι γυνὴ προσελθοῦσα, καλὴ καὶ εὐειδής, λευκὰ ἱμάτια ἔχουσα, καλέσαι με καὶ εἰπεῖν* u. s. w.

des neuerwachten Selbstbewusstseins nicht mehr halten konnte, und seitdem, mit der allmähligen Auflösung des ganzen Volkslebens der alten Welt, nur noch die verschiedenen Formen seiner eigenen völligen Auflösung durchlief. Beide starben ebenso schuldig und strafbar nach der Ansicht des das Recht der alten Sitte und Religion gegen sie geltend machenden Volkes, als schuldlos und unverdient, wenn wir auf ihre Person und auf die innere Berechtigung sehen, die sie hatten, als die Organe eines neuen Princips des religiösen und geistigen Lebens aufzutreten. Darum unterwarfen sich auch beide, in dem vollen Bewusstsein der Gerechtigkeit ihrer Sache, ihrem Schicksal mit der freiesten Selbstbestimmung, und wollten einem solchen, durch die Macht der Verhältnisse herbeigeführten und nothwendig gewordenen, Tode auf keine Weise sich entziehen. Sokrates starb nicht nur mit der edelsten Standhaftigkeit und Ruhe, sondern weigerte sich auch, wie erzählt wird, dem Tode, was ihm nach den Gesetzen des Staates freigestanden wäre, durch Verbannung oder eine Geldstrafe zu entgehen, weil er, wie er sagt, wenn er sich selbst geschätzt hätte, damit eine Schuld eingestanden hätte*). Beide opferten sich so mit dem freiesten Entschluss für eine heilige Sache auf, die jedoch durch ihren Tod so wenig unterlag, dass er vielmehr nur dazu diente, sie zur allgemeinen Sache der Menschheit zu machen. So stand der am Kreuze gestorbene Christus in seiner Gemeinde wieder auf, so lebte der Geist des zum Tode verurtheilten Sokrates nicht nur in dem Geiste seines Volks, das seitdem immer mehr, freilich nur auf eine zu negative, auflösende Weise zur freien subjektiven Reflexion fortging, sondern hauptsächlich in

---

*) Vgl. Xenoph. Apologie §. 22. *Σωκράτης — τὸ μὴ ἀποθανεῖν οὐκ ᾤετο λιπαρητέον εἶναι, ἀλλὰ καὶ καιρὸν ἤδη ἐνόμισεν ἑαυτῷ τελευτᾶν. Ὅτι δ' οὕτως ἐγίγνωσκε, καταδηλότερον ἐγίγνετο, ἐπεὶ καὶ ἡ δίκη κατεψηφίσθη. Πρῶτον μὲν γὰρ κελευόμενος ὑποτιμᾶσθαι, οὔτε αὐτὸν ὑπετιμήσατο, οὔτε τοὺς φίλους εἴασεν. Ἀλλὰ καὶ ἔλεγεν, ὅτι τὸ ὑποτιμᾶσθαι ὁμολογοῦντος εἴη ἀδικεῖν. Ἔπειτα τῶν ἑταίρων ἐκκλέψαι βουλομένων αὐτὸν οὐκ ἐφείπετο, ἀλλὰ καὶ ἐπισκῶψαι ἐδόκει, ἐρόμενος, εἴπου εἰδεῖέν τι χωρίον ἔξω Ἀττικῆς, ἔνθα οὐ προσβατὸν θανάτῳ.*

der mit ihm eine neue Periode ihrer Geschichte beginnenden Philosophie fort, und vor allem in derjenigen Philosophie, in welcher sich die von Sokrates ausgestreuten geistigen Keime zu ihrer schönsten Blüthe entwickelten, in dem Platonismus, dessen Bedeutung, so lange es eine Philosophie gibt, nie aus der Geschichte der Menschheit verschwinden wird. Ja, wie für beide auch schon persönlich der Tod kein Tod war, sondern nur der Uebergang zum Leben, so soll dem Sokrates, wenn dem Diogenes von Laërte II, 23 hierin zu glauben ist, auch die Rechtfertigung zu Theil geworden sein, dass die Athenienser nicht lange nachher die an ihm verübte That aufs ernstlichste bereuten. Sie schlossen zum Zeichen ihrer tiefen Trauer die Palästren und Gymnasien, und bestraften die Ankläger des Sokrates theils mit der Verbannung, wie den Anytus, theils mit dem Tode, wie den Melitus, den Sokrates selbst aber ehrten sie durch ein öffentlich aufgestelltes, von Lysippus verfertigtes ehernes Bild. Was also kaum noch als das grösste Verbrechen galt, schien nun kein Verbrechen mehr zu sein. Hegel deutet diess so (a. a. O. S. 119 [103]): „Das athenische Volk selbst war in die Periode der Bildung gekommen, in welcher das einzelne Bewusstsein als selbstständig von dem allgemeinen Geiste sich abtrennt, und für sich wird; diess schaute es in Sokrates an, fühlte aber ebenso, dass diess das Verderben sei, es strafte also diess sein eigenes Moment. Die Verurtheilung des Sokrates gab nun aber erst die Einsicht, dass das Princip des Sokrates nicht Vergehen eines Individuums war, sondern die Athener selbst in dasselbe implicirt waren, der Volksgeist sich in ihm selbst verurtheilt hatte. Sokrates schien nun kein Verbrechen begangen zu haben, denn der Geist des Volks ist sich jetzt allgemein diess aus dem Allgemeinen in sich zurückkehrende Bewusstsein.“ Wie es sich nun auch mit jener Angabe selbst verhalten mag, in jedem Falle war diess der Gang der Sache selbst, bei Sokrates ebenso wie bei Christus. Das Princip einer neuen Entwickelung stellt sich zuerst nur an einem Individuum heraus, aber als individuelles Bewusstsein kommt es in Widerspruch mit dem Gesammtbewusstsein, der

Geist des Volkes, welchem das Individuum angehört, entzweit sich mit sich selbst; sobald aber das Individuum sich seiner Sache aufgeopfert, in seinem Tode gleichsam die Individualität derselben abgethan, versöhnt über einem solchen Opfer der entzweite Geist sich wieder mit sich selbst, und was zuerst nur als individuelles Bewusstsein in der Menschheit war, wird allmählig, indem das einmal hervorgetretene Princip seine innere Macht in immer weiterem Umfange entwickelt, zum allgemeinen Bewusstsein der Menschheit selbst*).

*) Dass Sokrates ein Opfer sich reibender politischer Principe geworden, und in ihrem Kampfe untergegangen sei, gibt auch Süvern a. a. O. S. 86 zu, wendet aber gegen die Hegel'sche Ansicht, wie sie auch schon von L. v. Henning Principien der Ethik S. 44 f. vorgetragen worden ist, ein: „er sei nicht etwa, als Vertreter eines neuen, nach höherer Entwicklung strebenden, eine andere Zeit nach der Auflösung der bestehenden Verhältnisse herbeiführenden Bildungsprincips dem edlen, für sein Leben und Bestehen ringenden, alten attischen Volksgeiste, sondern umgekehrt gerade für diesen lebend und wirkend, den falschen, diesem Geiste tödtlichen Tendenzen erlegen, die sich, wie die platonische Apologie sie gefasst habe (S. 23 vergl. Schol. in Plat. p. 330. 331), in den Personen seiner Ankläger symbolisch vereinigten. Und, wenn gesagt werde, dass sein Tod die Athenienser nachher gereut, sei nur ein Zeichen davon gewesen, dass dasselbe Princip, welches sie im Sokrates als ein fremdartiges und verderbliches von sich gewiesen, auch sie bereits ergriffen gehabt habe, so sei damit die Lebensregung des noch nicht erstorbenen bessern Triebes, welche sich hierin ebenso ausspreche, wie in der Reue, welche das Volk über die Hinrichtung der sechs Strategen aus der Schlacht bei den Arginusen bald nach derselben empfand, um so unbegreiflicher verkannt worden, als selbst die Verurtheilung des Sokrates im Gericht keineswegs aus einer ihm so allgemein und in so hohem Grade entgegengesetzten, und seinen Anklägern so entschieden beipflichtenden Volksstimmung, vielmehr bekanntlich aus einer Mehrheit von nur drei Stimmen, nach dem glaubhaftesten Zeugnisse (Plato Apol. S. 36), hervorgegangen sei, und Sokrates auch dieses leicht hätte gewinnen können, wenn er von der Reinheit und Selbstständigkeit seiner Vertheidigung nur hätte abgehen, und zu den gewöhnlichen Mitteln und Formen peinlich Verklagter seine Zuflucht nehmen wollen. Prodikus und Sokrates, in den Wolken von Aristophanes zusammengestellt, haben beide gleiches Schicksal gehabt, denn auch jener habe als ein Verderber der Jugend den Giftbecher trinken müssen, aber seines Todes habe die Athenienser nicht gereuet." Ich kann dadurch die obige Ansicht nicht für widerlegt halten. Dass So-

Wenden wir uns nun aber zum Platonismus zurück, so ergibt sich aus dem Bisherigen von selbst, dass alle Berührungspunkte, die sich zwischen Sokrates und Christus nachweisen lassen, auch dazu dienen, die Verwandtschaft des Platonismus mit dem Christenthum, als eine in der Natur der Sache selbst tief begründete nachzuweisen. Je tiefer Plato die objektive geschichtliche Bedeutung des Sokrates auffasste, je richtiger er in seiner Erscheinung und Wirksamkeit, in seiner ganzen Persönlichkeit überhaupt, den Wendepunkt einer neuen grossen Epoche des geistigen Entwicklungsganges der Menschheit erkannte, desto analoger und verwandter musste der Platonismus, gebaut auf das in Sokrates zu seiner geschichtlichen Objektivität gekommene Princip, seinem ganzen Geist und Charakter nach, dem Christenthum werden. Es ist die Macht des in der Geschichte der Menschheit sich offenbarenden göttlichen Geistes selbst, was dem Platonismus für die vorchristlich-heidnische Periode dieselbe Bedeutung gibt, welche das Christenthum für die mit Christus beginnende Weltperiode hat, und Plato beurkundete seinen für die Offenbarung des Göttlichen in der Geschichte der Menschheit empfänglichen Geist durch nichts so sehr als dadurch, dass er an Sokrates gerade

---

krates für den alten attischen Volksgeist gelebt und gewirkt habe, kann nicht schlechthin gesagt werden, da doch anerkannt werden muss, dass in Sokrates auch ein jenem Volksgeist entgegenwirkendes Princip aufgetreten sei. Das Wahre und Gute des alten Volksgeistes sollte allerdings durch Sokrates nicht aufgehoben, wohl aber durch ein neues Princip begründet werden, im Allgemeinen ungefähr ebenso wie die alttestamentliche Religion durch die christliche sowohl aufgehoben, als bestätigt worden ist. Dass Sokrates in seinem Process ebenso gut hätte freigesprochen werden können, als er verurtheilt wurde, ist gleichfalls wahr, eine solche Seite bietet ja aber sogar auch die Verurtheilung Jesu dar. Grosse Ereignisse hängen auch sonst an einem dem äussern Anschein nach äusserlichen Moment. Daher kann in einem solchen Falle nicht das Mögliche, sondern nur das Wirkliche entscheiden. Dass aber ein aus der Mitte des Volkslebens hervorgegangenes Princip, wie das des Sokrates war, immer nur in einem relativen Gegensatz zu dem herrschenden Volksgeist stehen konnte, liegt in der Natur der Sache.

dasjenige hervorhob, was an ihm am ähnlichsten mit Christus ist. Als in der Folge die schon hervortretende welthistorische Bedeutung des Christenthums die vom Platonismus begeisterten Verehrer der alten heidnischen Religion veranlasste, was auch sie in Christus Hohes und Göttliches erkennen mussten, auf einen Pythagoras und Apollonius von Tyana überzutragen, war es nur ein eitles Gegenbild, das man der lebendigen Wahrheit und Wirklichkeit des Christenthums gegenüberstellte. Darum hielt man sich auch nur an das Aeusserlichste, was man für eine solche Parallele sich aneignen konnte, an Wunder und Weissagungen, und an die leere Idee eines welthistorischen Plans, welchem jede geschichtliche Wahrheit fehlte. Solche Vergleichungen zeigen am besten, dass, wenn irgend einer der Heroen des Alterthums würdig ist, Christus auf diese Weise gegenübergestellt zu werden, es nur Sokrates ist, weil wir nur in seiner objektiv geschichtlichen Bedeutung eine der lebendigen Wahrheit des Christenthums analoge Erscheinung sehen, nur in ihm sich uns ein Moment der Entwicklungsgeschichte der Menschheit darstellt, welches an der ihm von der Geschichte angewiesenen Stelle der in der Menschheit sich offenbarende göttliche Geist zu seiner nothwendigen Voraussetzung haben musste, um in Christus und im Christenthum in die Sphäre eines höheren Selbstbewusstseins einzutreten. Ist es nun nur der Platonismus, welches diess objektiv Geschichtliche des Sokrates wahrhaft zu würdigen wüsste, und wie es ihm selbst zum Bewusstsein gekommen war, so auch dasselbe in das allgemeine Bewusstsein der Menschheit zu erheben suchte, so müssen wir ihm auch die nächste Verwandtschaft und Berührung mit dem Christenthum zugestehen.

Hiebei drängt sich uns nun noch eine Betrachtung auf. So sehr die ganze platonische Darstellung des Sokrates darauf hinzielt, das Hohe und Ausserordentliche, das sich uns in der Person des Sokrates darstellt, nicht blos in seinem reinsten Ausdruck aufzufassen, sondern auch soviel möglich zu idealisiren, und in einem verklärten Bilde vor Augen zu stellen, so kann doch die ganze Darstellung nie entschieden über die

Grenzen des Menschlichen hinauskommen, und es wird daher auch dem platonischen Sokrates nie ein eigentlich göttliches Prädikat beigelegt. Plato lässt es uns immer nur ahnen, und aus seiner ganzen Darstellung als letzte Folgerung ableiten, dass er in Sokrates die Offenbarung eines höhern göttlichen Princips erkennt, aber unmittelbar ausgesprochen ist diess nirgends. Noch weniger aber hat sich die den Sokrates idealisirende Tendenz, die so sichtbar bei Plato hervorleuchtet, in der Folge, so nahe nach einem solchen Vorgang der Anlass zu liegen schien, weiter fortgebildet, so dass Plato mit ihr vielmehr ganz allein steht. So einstimmig das Urtheil ist, Sokrates sei der weiseste und gerechteste unter allen Menschen gewesen, der eines völlig unverdienten Todes auf die edelste Weise starb, so wollte man doch in ihm nie mehr als eine rein menschliche Grösse sehen. Nur ein Zug, welcher eine idealisirende Tendenz verräth, scheint erst nach Plato hinzugekommen zu sein, der bekannte, dem delphischen Gott beigelegte Ausspruch, Sokrates sei der vernünftigste, freimüthigste, gerechteste und weiseste unter allen Menschen gewesen. Wer die beiden dem Xenophon und Plato zugeschriebenen Apologien aus kritischen Gründen nur für Werke späterer Nachahmer halten kann, wird auch diesen Ausspruch nicht als eine historische Ueberlieferung nehmen, sondern ihn nur aus der Absicht ableiten können, das allgemeine Urtheil über Sokrates durch eine höhere göttliche Auktorität zu bestätigen*). Aber

---

*) Was die platonische Apologie betrifft, so berufe ich mich auf die ausführliche und gründliche Kritik Ast's (Platons Leben und Schriften S. 474 f.), gegen welche auch Schleiermacher's Vertheidigung der Aechtheit unmöglich Stand halten kann. Mehrere der von Ast gegen die angeblich platonische Apologie geltend gemachten Gründe finden von selbst ihre Anwendung auf die dem Xenophon zugeschriebene Apologie, gegen deren Aechtheit sich schon Valkenär zu Memor. III. 3, 9 sehr entschieden ausgesprochen hat. Der in beiden Apologien erwähnte delphische Ausspruch, von welchem in den ächten Schriften Xenophons und Plato's bei mehrfacher Veranlassung, ihn zu erwähnen, keine Spur sich findet, in diesen Apologien aber ein so auffallender Gebrauch gemacht wird (ganz nach der

gerade dieser Ausspruch zeigt deutlich, wie wenig man dem Sokrates bei allen Vorzügen, die man in ihm anerkannte, eine übermenschliche göttliche Würde zuschreiben wollte. *Ἐμὲ θεῷ μὲν*, so lässt die xenophontische Apologie selbst §. 15 den Sokrates über diesen Ausspruch sich erklären, *οὐκ εἴκασεν* (*Ἀπόλλων*), *ἀνθρώπων δὲ πολλῷ προέκρινεν ὑπερφέρειν.* Dieses wie absichtliche Stehenbleiben bei dem blos Menschlichen, während die Aufforderung so nahe zu liegen scheint, in dieser unleugbar vorhandenen idealisirenden Tendenz zum Göttlichen fortzugehen, ist hier noch besonders bemerkenswerth. Es ist der dem Heidenthum überhaupt eigenthümliche

---

Weise solcher Schriftsteller, welche, je grössere Mühe es sie kostet, sich in einen ihnen fern stehenden Gegenstand erst hinein zu versetzen, um so begieriger nach solchen, für eine weitere Ausführung sich eignenden, Data greifen), hat ganz das Aussehen einer erst nach des Sokrates' Tod in Umlauf gekommenen, das nunmehrige öffentliche Urtheil über Sokrates aussprechenden Sage. Dem Chärephon sollte auf sein Befragen das Orakel den Ausspruch ertheilt haben (Xenoph. Apol. §. 14, Plat. Apol. S. 20), weil Chärephon einer der vertrautesten Jünger des Sokrates und ein sehr enthusiastischer Verehrer desselben war (Memor. II, 3. Plat. Apol. a. a. O. Schol. ad Aristoph. Nub. 145), wie ihn auch schon Aristophanes in den Wolken aufführt, wo er nach Süvern's treffender Bezeichnung dem Meister Sokrates in der Eigenschaft eines Famulus beigegeben ist. Die xenophontische Apologie lässt Sokrates den Ausspruch so ausführen: (*ἀνεῖλεν ὁ Ἀπόλλων, μηδένα εἶναι ἄνθρωπον ἐμοῦ μήτε σωφρονέστερον, μήτε ἐλευθεριώτερον*) *μήτε δικαιότερον, μήτε σοφώτερον* (offenbar, wie auch die platonische Apologie dieses Thema weiter ausführt, mit Rücksicht auf die Stelle Mem. IV. 8, 1, wo von Sokrates gesagt wird: *τὴν δίκην πάντων ἀνθρώπων ἀληθέστατα καὶ δικαιότατα εἰπὼν* s. Ast a. a. O. S. 476). Nach Diogenes von Laërte II, 18 lautete der allbekannte Ausspruch der Pythia:

Ἀνδρῶν ἁπάντων Σωκράτης σοφώτατος.

Ebenso lässt die platonische Apologie (S. 21) den Sokrates sagen, auf die Frage des Chärephon: ob jemand weiser wäre als Sokrates? habe die Pythia geläugnet, dass jemand weiser wäre. Der Scholiast des Aristophanes (a. a. O.), welcher zugleich über den in den delphischen Sprüchen nicht gewöhnlichen, daher auch bei diesem Orakelspruch schon im Alterthum anstössig gefundenen Trimeter Auskunft gibt, lässt jenem Vers, um den Superlativ einzuleiten, noch den andern vorangehen:

Σοφὸς Σοφοκλῆς· σοφώτερος δ' Εὐριπίδης.

religiöse Standpunkt. Wie im Heidenthum überhaupt das Göttliche nur der subjektiven Vorstellung angehört, somit das Menschliche immer zu seiner Voraussetzung und Grundlage hat, so dass eben diese menschliche Subjektivität des Göttlichen die grösste Eigenthümlichkeit des Heidenthums ist, so wird auch eine so ausgezeichnete Persönlichkeit, wie die des Sokrates ist, nur vom Standpunkt des Menschlichen aus betrachtet. Die ganze Betrachtung geht auch hier nicht von oben nach unten, sondern von unten nach oben. Ist die Realität des Göttlichen überhaupt eine blos eingebildete, bildliche, subjektive, ist das Göttliche nur der Reflex, welchen die im Schimmer ihres Lichts sich spiegelnde menschliche Phantasie über das Menschliche hinaus fallen lässt, so macht es einen geringen Unterschied aus, wenn das Menschliche unmittelbar als das Selbstständige, Substanzielle, an sich Seiende betrachtet wird, und diese Betrachtung muss um so mehr in einem Zeitalter die durchaus vorherrschende sein, in welchem die Subjektivität des Standpunkts, auf welchem das Heidenthum überhaupt steht, schon zum Bewusstsein zu kommen anfieng. So wird nun auch von Sokrates zwar gerühmt, dass er der Weiseste und Gerechteste sei, durch seine sittliche und geistige Grösse vor allen andern im höchsten Grade ausgezeichnet, dass aber ein Solcher als ein von Gott für besondere Zwecke gesendeter Prophet, oder als ein höheres göttliches Wesen, in welchem Gott selbst zum Heile der Menschen erschienen, anzusehen sei, davon findet sich nirgends eine Andeutung. Für diesen Glauben fehlte dem heidnischen Gottesbewusstsein jeder Anknüpfungspunkt*), da ihm das Göttliche,

*) Hieraus erhellt, dass das Idealisiren des Menschlichen zum Göttlichen, wenn Vorstellungen, die in den allgemeinen Glauben der Zeit übergingen, daraus erklärt werden sollen, nie blos als ein Spiel subjektiver Willkür gedacht werden kann, sondern in jedem Falle auf Voraussetzungen zurückgeführt werden muss, die einen tiefern objektiven Grund in dem religiösen Gesammtbewusstsein eines ganzen Volkes oder Zeitalters haben. Nur das, wozu entweder die Disposition voraus schon in dem religiösen Bewusstsein liegt, oder durch äussere Thatsachen ein bestimmter objektivre

je unmittelbarer es mit dem Menschlichen zusammenfloss, selbst nur eine andere Form des Menschlichen war. Das Höchste, was den durch sittliche Vorzüge Ausgezeichneten zugeschrieben wird, ist nur ein Streben nach dem Göttlichen, aber dieses Streben hat kein bestimmtes Objekt, und darum auch keine bestimmte Richtung, so lange das Göttliche nicht als das wahrhaft Substanzielle, das Menschliche schlechthin Bestimmende gedacht ist. Daher fehlt auch jede teleologische Weltbetrachtung, jede Ahnung eines das Ganze der Menschheit umfassenden Zusammenhangs höherer Zwecke, da ein solcher nur von einer über das Menschliche hinausliegenden absoluten Causalität ausgehen kann. Hiemit hängt aufs engste zusammen, dass in der Sphäre, in welcher die heidnische Welt sich bewegt, nirgends ein Gegensatz hervortreten kann, welcher nicht schon in der nächsten Sphäre, in welcher er hervorgetreten ist, alsbald auch wieder seine Ausgleichung fände. Das Menschliche kann dem Menschlichen immer nur in einem relativen Gegensatze gegenüberstehen, das ganze Heidenthum bewegt sich ja aber nur in der Sphäre des Menschlichen, daher kann es in ihm auch nirgends ein Individuum geben, das mit einer schlechthin bestimmenden Auktorität den übrigen Individuen gegenüberstände. Wo der Unterschied des Menschlichen und Göttlichen noch nicht offenbar geworden ist, kann auch die Einheit dieses Unterschieds nicht offenbar werden. Wenn daher auch irgend ein Individuum sich über die übrigen erhebt, und in einen gewissen Gegensatz zu ihnen tritt, so fällt es doch immer wieder mit der Gesammtheit derer zusammen, aus deren Mitte es auftauchte, und die von ihm ausgegangene, oder an ihm zuerst zum

Anlass gegeben wird, kann Gegenstand eines allgemeinen Glaubens werden. Wie hätte jener Orakelspruch, der zur Zeit der Verfasser der beiden Apologien eine sehr verbreitete Tradition gewesen sein muss, irgend einen Anklang im Volke finden können, wenn nicht bereits das öffentliche Urtheil des Volks über Sokrates ein ganz anderes geworden wäre, als es zur Zeit seiner Verurtheilung war, und wie hätte dieses Urtheil ein so ganz anderes werden können, wenn nicht die Person des Sokrates selbst eine ihm zur Grundlage dienende Seite dargeboten hätte?

Bewusstsein gekommene Bewegung wird von dem Ganzen, welchem das Individuum angehört, als seine eigene immanente Bewegung erkannt. Auf diese Weise war, was das griechische Volk an Sokrates verurtheilte, nichts anderes, als was der Geist dieses Volkes aus sich selbst erzeugt hatte, und nach Sokrates als das innere Princip seiner Richtung stets festhielt. Alles diess, wie es der Standpunkt des Heidenthums von selbst mit sich bringt, gestaltet sich erst auf dem Standpunkt des Judenthums und Christenthums ganz anders. Das subjektiv Göttliche wird zum objektiv Göttlichen, das allein das wahrhaft Substanzielle, absolut Reale ist. Alles, was in der Sphäre des Menschlichen als wahrhaft Göttliches erscheint, kann daher auch nur eine Offenbarung des Göttlichen selbst sein, und das Menschliche ist von Anfang an in einen in seiner Mitte sich entwickelnden Zusammenhang göttlicher Zwecke hineingestellt. Wo aber das Göttliche und Menschliche in einem solchen Verhältniss einander gegenüberstehen, muss auch der Unterschied beider sich immer klarer herausstellen, und als ein solcher erscheinen, welcher schlechthin nicht ausgeglichen werden könnte, wenn er nicht in der an sich seienden Einheit des Göttlichen und Menschlichen ein an sich aufgehobener wäre. Daher kann die höchste Offenbarung des Göttlichen in der Menschheit nur das der Menschheit mitgetheilte Bewusstsein der absoluten Einheit des Göttlichen und Menschlichen sein. Von diesem Bewusstsein, dem Bewusstsein der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, wie dieselbe in dem ganzen Zusammenhang der Geschichte der Menschheit immer mehr zum Bewusstsein kommt, bis sie zuletzt den Punkt erreicht, auf welchem sie zum Bewusstsein der absoluten Einheit wird, muss daher auch die ganze Betrachtung ausgehen, wo in der Sphäre des Christenthums in dem Menschlichen das wahrhaft Göttliche angeschaut wird. Das Menschliche kann sich nicht zum Göttlichen erheben, wenn nicht das Göttliche sich zum Menschlichen herablässt, alles Menschliche ist daher nur in sofern mit dem Göttlichen Eins, sofern das Göttliche selbst in ihm sich offenbart. Diess bleibt immer der grosse wesentliche Unterschied,

der den Standpunkt des Christenthums von dem Standpunkt des Heidenthums trennt.

Eben diess ist es nun aber auch, was, so gewiss Heidenthum und Christenthum den entschiedensten Gegensatz bilden, eine nie auszugleichende Kluft zwischen Platonismus und Christenthum offen lässt. Plato hat sich vom sokratischen Princip aus zur Idealwelt erhoben, und in dem Reiche der Ideen, als dem an sich Seienden, objektiv Göttlichen, das Reich des Uebersinnlichen aufgeschlossen. Es gilt in dieser Hinsicht mit Recht, was Hegel (Gesch. der Philos. II. S. 187 [148]) über den welthistorischen Einfluss der platonischen Philosophie sagt: „Die christliche Religion, die diess hohe Princip in sich enthält, ist zu dieser Organisation des Vernünftigen, zu diesem Reiche des Uebersinnlichen geworden durch den grossen Anfang, den Plato schon gemacht hatte. Das Eigenthümliche der platonischen Philosophie ist die Richtung auf die intellektuelle übersinnliche Welt, die Erhebung des Bewusstseins in das geistige Reich. Die christliche Religion hat dann das Princip der Bestimmung des Menschen zur Seligkeit, oder dass sein inneres geistiges Wesen sein wahrhaftes Wesen ist, in ihrer eigenthümlichen Weise zum allgemeinen Princip gemacht. Aber dass diess Princip organisirt ist zu einer geistigen Welt, daran hat Plato und seine Philosophie den grössten Theil gehabt." Allein es ist diess nur die eine Seite der im Christenthum offenbar gewordenen Wahrheit, die andere Seite ist, dass das Göttliche auch in seiner Einheit mit dem Menschlichen erkannt und angeschaut wird. So lange diese Anschauung fehlt, fehlt auch das concrete Bewusstsein dieser Einheit, die Wahrheit ist noch nicht Objekt des Glaubens, der Religion, sie ist noch nicht in das gemeinsame Bewusstsein der Menschen eingedrungen. Dass die Wahrheit, um volle concrete Wahrheit zu sein, auch diese andere Seite haben müsse, diess ahnte Plato mit einem für die Offenbarung des Christenthums offenen Sinn. Darum war ihm die ganze Erscheinung und Person des Sokrates so bedeutungsvoll, darum fasste er in ihm mit aller Liebe und einem zum Idealen erhobenen Blick alles auf, was ihn das Mensch-

liche in seiner nächsten Beziehung zum Göttlichen anschauen liess, aber der lebendige Zusammenschluss des Göttlichen und Menschlichen fehlt, der Natur der Sache nach, so sehr er auch durch die platonische Lehre von den Ideen und ihrem Verhältniss zur realen Wirklichkeit vorbereitet war, auch dem platonischen Sokrates. Daher bleibt auch alles Göttliche der platonischen Ideenwelt für das menschliche Bewusstsein noch immer ein jenseitiges, es ist aus dem Gebiete der Philosophie und des Wissens*) noch nicht in das der Religion und des Glaubens herabgestiegen, aus der Vielheit der Ideen muss erst der Eine göttliche Logos zum Bewusstsein kommen, und der Logos hinwiederum muss erst Fleisch werden, wenn eine Einheit des Göttlichen und Menschlichen nicht mehr blos die geahnte und ersehnte, sondern eine wahrhaft offenbare und faktisch gewisse sein soll.

*) Ja, selbst für die Philosophie kam der ideale Inhalt der platonischen Philosophie, welcher in der nachplatonischen Zeit völlig zurücktrat, erst dann wieder zum klaren Bewusstsein, als schon das Christenthum durch seinen welthistorischen Einfluss auch für die heidnische Welt das Reich des Geistes aufzuschliessen begann, im Neuplatonismus, dessen Entstehung und Bedeutung in einem unleugbaren Zusammenhang mit dem Christenthum steht.

III.

Seneca und Paulus,

das Verhältniss des Stoicismus zum Christenthum nach den Schriften Seneca's.

Einleitung.

Seneca's christenfreundlicher Sinn, der dem Christenthum verwandte Geist seiner stoischen Moral, seine zum Theil sogar wörtliche Uebereinstimmung mit manchen Lehren des Christenthums, ja selbst seine persönliche, ihn in die engste Beziehung zum Christenthum setzende Berührung mit dem Apostel Paulus, ist eine alte Tradition. In neuester Zeit ist ihr Andenken besonders von mehreren französischen Schriftstellern mit lebhaftem Interesse erneuert worden, namentlich von dem berühmten Rechtsgelehrten Troplong in dem Werke: *De l'influence du christianisme sur les droit civil des Romains*, Paris 1843 S. 76, dem Strassburger Theologen Dr. C. Schmidt, dem Verfasser mehrerer höchst verdienstvoller historischer Werke, in der von der französischen Academie der Wissenschaften gekrönten Preisschrift: *Essai historique sur la société civile dans le monde romain et sur sa transformation par le christianisme.* Paris 1853*), und ganz besonders von Amédée Fleury in dem ausführlichen Werke: *Saint Paul et Sé-*

*) Aus dem Französischen übersetzt von Richard. Leipzig 1857. Ich citire nach dem Originale.

nèque, Recherches sur les rapports du philosophe avec l'apôtre et sur l'infiltration du christianisme naissant a travers le paganisme. Paris, in zwei Bänden, 1853.

Man erinnert an das hohe Alter dieser Tradition. Schon Tertullian und Lactantius reden so anerkennend von Seneca's Gottesbegriff und seiner religiösen Gesinnung, dass sie ihn im Grunde zu den Ihrigen rechnen. Tertullian führt ihn als den *saepe noster* an*) und hält den Heiden entgegen, wie sie Seneca's heftige Angriffe auf ihre Religion ohne Widerspruch sich haben gefallen lassen**). Könnte man doch sogar sich verleiten lassen, in der Stelle des Apologeticus c. 3, wo Tertullian sagt: *ego miror, Lucium, sapientem virum repente factum christianum,* unter diesem Lucius den Seneca zu verstehen und damit eine Stelle in dem sechsten der Briefe Seneca's zu verbinden, in welchem er auch von einer plötzlich mit ihm vorgegangenen Veränderung seinem Freunde Lucilius Nachricht gibt, wäre nur nicht der Zusammenhang der beiden Stellen zu entschieden dagegen***). Von einem zum Christenthum

*) In der Schrift *de anima c.* 20, wo Tertullian für seine Behauptung *omnia naturalia animae ut substantiva ejus ipsi inesse*, sich auf eine Stelle bei Seneca *de benef.* 4, 6. beruft.

**) In dem *Apolog. c.* 12. *Idem estis, qui Senecam aliquem* (d. h. einen Seneca, über die emphatische Bedeutung von *aliquis* bei Namen vergl. Oehler zu *Apol. c.* 11) *pluribus et amarioribus de vestra superstitione perorantem reprehendistis.* Man bezieht diess auf eine uns nur aus Augustin *de civit. Dei* 6, 10 *f.* bekannte Schrift Seneca's *de superstitione.*

***) Oehler liest in der genannten Stelle: *ego miror Lucium Titium* u. s. w. In jedem Fall ist unter Lucius keine bestimmte Person zu verstehen, sondern Tertullian bedient sich der Namen Cajus und Lucius nur beispielsweise für seine Behauptung, dass man auch Guten und Weisen, wenn man sie Christen nennt, mit diesen Namen etwas Gehässiges anhängen wolle. Ein Spiel des Zufalls ist es immer, wenn Seneca *Ep.* 6 an seinen Freund Lucilius schreibt: *Intellego, Lucili, non emendari me tantum sed transfigurari, nec hoc promitto jam aut spero, nihil in me superesse, quod mutandum sit, quidni multa habeam, quae debeant corrigi, quae extenuari, quae attolli? Et hoc ipsum argumentum est in melius translati animi, quod vitia sua, quae adhuc ignorabat, videt. — Cuperem*

bekehrten Seneca weiss aber auch Lactantius noch nichts, so sehr er auch rühmt, wie nahe er demselben gekommen sei. Er habe sich über so Vieles auf ächt religiöse Weise ausgesprochen, kein Christ könne wahrer von Gott reden, als von diesem mit der wahren Religion unbekannten Heiden geschehen sei*). Ungefähr hundert Jahre nachher hat der Glaube an die Bekehrung Seneca's schon den weitern Fortschritt gemacht, dass Hieronymus in seiner Schrift *de scriptoribus ecclesiasticis (c.* 12) kein Bedenken trug, den stoischen Philosophen *continentissimae vitae* in den *catalogus sanctorum* aufzunehmen und in der Reihe der christlichen Schriftsteller aufzuführen. Er würde diess, sagt Hieronymus, nicht thun, wenn ihn nicht die vielgelesenen Briefe dazu bestimmten, die zwischen dem Apostel Paulus und Seneca gewechselt worden seien. Von einigen noch vorhandenen, von Seneca an den Apostel Paulus geschriebenen Briefen spricht auch Augustin**), und wir selbst sind ja noch in dem Besitz einer solchen aus vierzehn Briefen bestehenden Correspondenz zwischen Seneca und dem Apostel. Wenn man auch den innern Werth dieser Briefe nicht hoch anschlagen kann und sogar ihre Aechtheit ziemlich unwahrscheinlich finden muss, so glaubt man doch mit dem Zeugniss des Hieronymus und Augustin schon auf dem Boden der That-

---

itaque tecum communicare tam subitam mutationem mei, tunc amicitiae nostrae certiorem fiduciam habere coepissem etc. Die Stelle lautet überhaupt sehr christlich, allein das Uebrige lässt auch nicht entfernt an eine solche *mutatio* denken.

*) *Div. instit.* 1, 5: *Annaeus quoque Seneca, qui ex Romanis vel acerrimus stoicus fuit, quam saepe summum Deum merita laude prosequitur!* Nach Anführung einiger Beispiele fährt er fort: *quam multa alia de Deo nostris similia locutus est. — Satis est demonstrare summo ingenio viros attigisse veritatem ac paene tenuisse nisi eos retrorsum infatuata pravis opinionibus consuetudo rapuisset.* Vgl. 6, 24: *quid verius dici potest ab eo qui Deum nosset, quam dictum est ab homine verae religionis ignaro?*

**) *Epist.* 153 *ad Maced.* 14: *Merito ait Seneca, qui temporibus Apostolorum fuit, cujus etiam quaedam ad Paulum Apostolum leguntur epistolae.*

sachen zu stehen und keinen Zweifel darüber haben zu dürfen, dass, wie es sich auch mit den angeblich noch vorhandenen Briefen verhalten mag, in jedem Fall ein familiäres Verhältniss dieser Art, wie dieser Briefwechsel voraussetzt, zwischen Seneca und dem Apostel wirklich stattgefunden habe. Soll es doch in den neutestamentlichen Nachrichten über den Apostel und selbst in den eigenen Briefen desselben nicht an Data fehlen, die darauf hinweisen und zur Bestätigung dieser Annahme dienen können. Seneca war, sagt man, ungefähr sechzig Jahre alt, als Paulus nach Rom kam; der Apostel predigte daselbst frei während zwei Jahren in einem Hause, das er gemiethet hatte und wo er Alle empfing, die ihn besuchten (Ap.-Gesch. 28, 30. 31), er bekehrte selbst Einige, die zu den Dienern des kaiserlichen Hauses gehörten (Phil. 4, 22), er hatte in Rom einen Process, in welchem er sich selbst vertheidigte (2. Tim. 4, 16), er war dem Präfect des Prätorium zur Aufsicht übergeben worden (Ap.-Gesch. 28, 16), und dieser war Burrhus, der Freund des Seneca. Man kann wohl nicht annehmen, dass der so neue Inhalt der von Paulus verkündigten Lehre und das Aufsehen, das sein Process erregte, dem Philosophen, welcher sich nach allem erkundigte, unbekannt geblieben sein sollen. Zudem konnte ja Seneca von dem muthvollen Prediger selbst vor der Ankunft desselben in Rom gehört haben, der ältere Bruder des Philosophen, Gallio, Proconsul im Achaia, durch seine Milde und sein Wohlwollen bekannt, hatte den Apostel freigegeben, als die Juden ihn vor seinem Gerichtshof angeklagt hatten (Ap.-Gesch. 18, 10 f.). Seneca und Gallio waren innige Freunde, sollte dieser letztere seinem Bruder keine Nachricht von dem Apostel gegeben haben? So wahrscheinlich aber auch durch alles diess das vorausgesetzte Verhältniss werden mag, so kann das entscheidende Moment doch nur in dem Inhalt und Charakter der Schriften des Philosophen selbst liegen, allein gerade in diesem Hauptpunkt glaubt man seiner Sache so gewiss zu sein, dass die überraschende Erscheinung, die in den Schriften Seneca's vor uns liegt, völlig unerklärt bleiben zu müssen scheint, wenn

sie nicht auf dem thatsächlichen Verhältniss beruhte, über welches nach so vielen übereinstimmenden Data kaum noch ein Zweifel übrig bleiben soll. Es gibt keinen Schriftsteller des Alterthums, aus dessen Schriften sich so viele Parallelen mit neutestamentlichen Aussprüchen und Lehren durch das ganze Gebiet der Dogmatik und Moral hindurch zusammenstellen lassen, keinen, welcher in dem ganzen Charakter seiner Denk- und Darstellungsweise so viel Christliches an sich hat, welcher selbst in einzelnen Ausdrücken mit dem neutestamentlichen, insbesondere paulinischen Sprachgebrauch so genau zusammentrifft*).

Auf diesem Punkte steht gegenwärtig die Untersuchung über die vorliegende Frage: wie viel Unhaltbares fällt aber hier sogleich in die Augen? Tertullian und Lactantius wissen nichts von einem christlichen Seneca, sie kennen nur den heidnischen Philosophen, Hieronymus und Augustin berufen sich für ihre mehr nur angedeutete als ausgesprochene Meinung auf den angeblichen Briefwechsel, welcher, wenn er derselbe mit dem noch vorhandenen ist, ein so apokryphisches Gepräge an sich trägt, dass über seine entschiedene Unächtheit längst im Grunde nur Eine Stimme ist. Diese sämmtlichen Briefe sind ein so triviales, geistloses, abgeschmacktes Product, dass man nur etwa noch fragen kann, ob sie nicht einer noch späteren Zeit angehören als die, welche Hieronymus und Augustin vor sich hatten. Diess ist die Ansicht Fleury's, nach welcher demnach zwei Fälschungen zu unterscheiden wären. Die erstere hätte zwei wahrscheinlich griechisch geschriebene Briefe in Umlauf gesetzt, welche sodann, nachdem sie verloren gegangen waren, um die durch Hieronymus im Andenken erhaltene Lücke zu ergänzen, eine zweite Fälschung veranlassten, durch welche erst die noch vorhandenen, im schlechten Latein des Mittelalters, vielleicht erst im 9. oder 10. Jahrhundert geschriebenen Briefe entstanden seien**). Die Beschaffenheit

*) Vgl. Fleury a. a. O. 1. S. 9 f. 269 f. Schmidt a. a. O. S. 379 f.
**) Fleury a. a. O. 2. S. 258 f.

dieser Briefe, die eine sehr geringe Vorstellung von der Fähigkeit ihres Verfassers geben, könnte die Annahme eines so späten Ursprungs sehr wahrscheinlich machen, aber es ist ja auch sonst so viel Schlechtes schon in älterer Zeit fabricirt und, wenn es nur die Farbe eines christlichen Interesses an sich trug, willig genug angenommen worden. Wozu soll man also eine doppelte Fälschung annehmen, da, wie sich später noch zeigen wird, sonst nichts für diese Vermuthung spricht, und das Einzige, was Hieronymus aus dem Inhalte der ihm bekannten Briefe hervorhebt, dass in ihnen Seneca, *cum esset Neronis magister et illius temporis potentissimus, optare se dicit esse loci apud suos cujus sit Paulus apud Christianos*, so unklar auch diese Worte sind, doch etwas Analoges in dem eilften der noch vorhandenen Briefe in den Worten hat, in welchen Seneca dem Paulus schreibt: *qui meus apud te locus tuus, qui tuus velim ut meus.* Lässt man, wie diess bei Fleury der Fall ist, den Briefwechsel in jeder Form, die er gehabt haben mag, fallen, und glaubt man dadurch demungeachtet die Realität der Thatsachen, deren sprechendster Beweis er zu sein scheint, das freundschaftliche Verhältniss zwischen Seneca und dem Apostel auf keine Weise zu schwächen*), so hängt alles noch an der Beantwortung der Frage, ob zwischen den Lehren und Grundsätzen Seneca's und den christlichen eine so grosse Uebereinstimmung ist, dass sich dieselbe nicht ohne die Voraussetzung eines persönlichen Verkehrs zwischen Seneca und dem Apostel erklären lässt. Denn was sonst noch in derselben Beziehung aus dem N. T. beigebracht wird, ist nicht sehr geeignet, der Sache, von welcher hier die Rede ist, eine grössere Wahrscheinlichkeit zu geben. Hat der Apostel nach Phil. 4, 22 mit seiner Predigt des Evangeliums bei den *ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας* Eingang gefunden, so ist von den Dienern des kaiserlichen Hauses, an die man hier zunächst denken muss, noch ein grosser Schritt zu der höhern Umgebung des Kaisers, in welcher sich ein Seneca befand. Verbindet man aber die

*) Vgl. Fleury a. a. O. 2. S. 255.

οἰκία Καίσαρος mit dem 4, 3 genannten Clemens und der römischen Clemenssage, so gehören ja diese Andeutungen selbst zu den Kriterien, die den paulinischen Ursprung des Philipperbriefs zweifelhaft machen. Wie geneigt man überhaupt ist, geschichtliche Fragen dieser Art nur aus dem Gesichtspunkte seiner gewohnten subjektiven Anschauungsweise aufzufassen, zeigt die bekannte, so beliebte Argumentationsmethode, deren sich auch Schmidt bedient, wenn er meint, der Apostel Paulus könne nicht nach Korinth gekommen und dem Proconsul Gallio bekannt geworden sein, ohne dass dieser sich sogleich veranlasst sah, seinem Bruder, dem Philosophen Seneca, mit welchem er ja auf einem so guten Fusse stand, eine vertrauliche Mittheilung hierüber zu machen und ihn von diesem neuesten Ereigniss in Kenntniss zu setzen, und Seneca selbst hat natürlich sogleich gewusst, was diess zu bedeuten habe. Wie Vieles müssen wir diesen alten Römern von unserer Anschauungsweise leihen, um das, was dabei vorausgesetzt werden muss, als einen Gedanken ihrer Seele auch nur für möglich zu halten! Immer aber schliesst man wieder auf dieselbe Weise, warum sollte doch diess oder jenes nicht geschehen sein, da es ja so gut geschehen konnte? Warum sollten Paulus und Seneca nicht mit einander bekannt geworden sein, da sie in derselben Stadt so nahe zusammen waren, warum sollten sie nicht die besten Freunde gewesen sein, da sie in so Vielem harmonirten, warum sollten sie einander nicht auch Briefe geschrieben haben, da so vertraute Freunde sicher auch das Bedürfniss der gegenseitigen Mittheilung hatten? Und wie Vieles kann man sich sonst noch denken, an dessen geschichtlicher Realität sich auf dieselbe Weise nicht zweifeln lässt? Es ist dieselbe Schlussweise, welcher wir in ihrer praktischen Consequenz den noch vorhandenen, einer solchen Logik würdigen Briefwechsel der beiden Freunde verdanken*).

---

*) Es ist kaum glaublich, aber sehr bezeichnend für diese französische Art der Geschichtsanschauung, zu welcher Reihe der willkürlichsten und subjektivsten Combinationen Fleury seine Hypothese ausgesponnen hat,

Von dieser so concreten Anschauung einer selbst durch Briefe beurkundeten und verewigten Freundschaft kann man

---

ganz nach dem Zusatz: *quand le fait principal est prouvé, la vraisemblance des détails est bien près d'être la realité* (a. a. O. 2. S. 88). Nachdem einmal der Apostel und der Philosoph auch nur räumlich einander nahe gekommen waren, gibt es im Leben beider nichts irgendwie Bedeutendes, das nicht irgend einen Zusammenhang mit diesem epochemachenden Ereigniss gehabt hätte. Der Apostel war, als er in Rom angekommen war, wie natürlich, in grosser Sorge wegen seines Processes. Es musste ihm aber daran gelegen sein, seinen jüdischen Gegnern, die an der Kaiserin Poppäa eine so hohe Gönnerin hatten, eine nicht minder mächtige Notabilität entgegenzusetzen. Er konnte keinen bessern Patron haben als Seneca, der damals noch im vollsten Genusse seines Einflusses auf den Kaiser stand. Der Apostel konnte sich ihm selbst präsentiren und darauf rechnen, dass das ihm früher von Gallio bewiesene Wohlwollen die beste Recommandation für ihn sein werde. Oder noch besser, Seneca selbst liess den h. Paulus zu sich rufen. Es handelte sich ja um einen religiösen Process, um eine wahre Staatsfrage, hatte der Minister nicht die Pflicht, sich vorläufig darüber zu instruiren, um sein Gutachten darüber abgeben zu können? Und welches Aufsehen musste sodann die gerichtliche Verhandlung selbst erregen bei den *dignitaires et habitués de la cour*, unter welchen wir uns den Seneca in erster Stelle denken müssen? Von da datiren sich die Bekehrungen *dans le personal intime du palais*, *conversions parmi lesquelles on a fait figurer celle de notre philosophe.* Selbst der Senat wurde zu hoher Bewunderung hingerissen, und Seneca war es, welcher nach dem ersten glücklichen Erfolg beim Kaiser sich zu dem Versuch eines zweiten bei dem Senat hingedrängt fühlte, *à provoquer auprès de l'assemblée suprême, comme sa position lui en donnait le droit, un décret d'adhésion où tout au moin de tolerance, à l'égard de la religion de saint Paul*, a. a. O. S. 108. Wie wenn damals ganz Rom nur für Paulus geschwärmt hätte! Hatte der Apostel dem Patronat Seneca's den günstigen Erfolg seines Processes und die freiere Haft während seines zweijährigen Aufenthaltes in Rom zu verdanken, so war es nun eben diese Zeit, in welcher sich vollends das intime Verhältniss der beiden Freunde befestigte. Da jedoch die gar zu häufigen Besuche in dem noch immer polizeilich überwachten Hause des Apostels den Minister Nero's leicht hätten in Verdacht bringen können, so erforderte die Klugheit, die Zahl dieser Besuche zu beschränken. *Et de là si l'on veut, la necessité pour les deux amis de suppléer à leurs conversations incomplètes, par cette correspondance* (die ursprüngliche, von welcher Hieronymus spricht). Die Verbindung des Apostels mit Seneca macht es auch erst recht begreiflich, wie der Apostel

nur zu der auf dem äussersten Punkte der entgegengesetzten Seite liegenden Frage zurückgehen, ob es überhaupt zwischen der Denkweise Seneca's und dem Christenthum solche geistige Berührungspunkte gibt, wie hier vorausgesetzt werden*), wo-

---

bei den weitern Reisen, die er nach seiner völligen Befreiung machte, es namentlich auf Spanien abgesehen hatte. Wie natürlich war bei Seneca der Wunsch, seinem Vaterlande die evangelischen Lehren durch denselben beredten Mund zu Theil werden zu lassen, durch welchen sie ihm selbst eingeprägt worden waren, und wie leicht musste es ihm werden, da er damals noch im Besitze seiner Macht war, dem Apostel die nöthige Unterstützung zu dieser Reise zu verschaffen! Indess lebte sich Seneca immer tiefer in sein Christenthum hinein. Der Minister-Philosoph fasste den Gedanken, sich vom Hof zurückzuziehen, er zeigt sich uns jetzt *avec toutes les allures d'un homme désabusé des vanités de ce monde; en un mot, le voilà devenu un vrai disciple de saint Paul*: *Instituta prioris potentiae commutat, prohibet coetus salutantium, vetat comitantes, rarus per urbem, quasi valetudine infirma aut sapientiae studiis domi attineretur. Tac. Annal.* 14, 56. Auch das Ende seines Lebens und die dem Jupiter Liberator geweihte Libation (Tac. a. a. O. c. 64) macht den Apologeten seines Christenthums in seinem guten Glauben nicht irre, sein Tod erscheint ihm so rein, so erhaben, so heilig, wie der des Sokrates, *et nous n'y reprenons rien, qui ne soit digne d'un chretien ou d'un homme qui aspirait à l'être*, a. a. O. S. 140. In dieser französischen Geschichtsanschauung stellt sich in der That eine ganz ähnliche Form des Bewusstseins dar, wie diejenige ist, aus welcher die angeblichen Briefe selbst hervorgingen. Man ist so geneigt, das subjektiv Vorgestellte auch für das geschichtlich Wahre zu halten, weil man überhaupt sowohl intellectuell als moralisch noch so wenig im Stande ist, Subjektives und Objektives zu unterscheiden und in seinem Unterschiede aus einander zu halten.

*) Unter diesem Gesichtspunkt hat zuerst der ungenannte Verfasser der im J. 1769 zu Trier erschienenen Schrift: *Seneca christianus* die Frage gestellt. Vergl. Fleury a. a. O. 1. S. 108. 128. Die in 38 Capiteln hervorgehobenen Punkte, wie *de ferventi emendatione totius vitae nostrae, de amore solitudinis et silentii, de meditatione mortis, de cognitione sui, de examine conscientiae quotidiano* u. s. w. sind, wie Fleury sagt, *d'une orthodoxie et d'une droiture de morale telles, qu'on les prendrait sans peine pour le sommaire de quelqu'un de ces livres de piété que le catholicisme imagine journellement afin de ranimer le sentiment du bien et de la vertu dans l'âme des fidèles.* Im ganzen Mittelalter war nur Eine Stimme über Seneca's Christenthum, bis im Zeitalter der Refor-

von sodann noch die weitere Frage unterschieden werden muss, ob selbst in dem Falle, wenn eine solche geistige Verwandtschaft wirklich stattfindet, dieselbe nicht anders als aus christlichem Einfluss erklärt werden kann.

Erster Abschnitt.

Die Hauptpunkte der Vergleichung.

Es lässt sich in der That nicht läugnen, dass Seneca den Lehren und Grundsätzen des Christenthums weit näher steht, als irgend ein andrer der alten Philosophen, alles, wodurch sich der Stoicismus in ihm zu einer eigenthümlichen Erscheinung ausgeprägt hat, nähert sich in demselben Verhältniss, in welchem es sich von dem alten System der Stoa entfernt, der christlich-religiösen Anschauungsweise, nur ist auch so nichts mehr zu vermeiden, als der rasche Schluss, dass diess keine andere Ursache haben könne, als die Bekanntschaft Seneca's mit dem in seiner Nähe verkündigten Christenthum.

1. Gott und das Abhängigkeitsgefühl.

Versuchen wir nun das Verhältniss, in welchem der Stoicismus Seneca's zum Christenthum steht, in seinen Hauptzügen kurz darzulegen, so ist vor allem die dem christlichen Gottesbewusstsein analoge theistische Haltung der Gottesidee Seneca's bemerkenswerth. Nicht blos den mythischen Vorstellungen

mation und seitdem auch diese Tradition sowohl bei Katholiken als Protestanten dem kritischen Zweifel erlag. Die von Fleury mit grosser Genauigkeit und Gelehrsamkeit durch alle Jahrhunderte hindurch zusammengestellten Zeugnisse und Urtheile über Seneca's Christenthum bilden einen besonders interessanten Theil seines Werkes, 1. S. 269—399.

der Volksreligion, auch dem Polytheismus überhaupt steht er völlig frei gegenüber, es ist nur die hergebrachte Redeweise, wenn er von Göttern spricht, nicht leicht hat einer der Alten sich so entschieden zu der absoluten Idee eines an der Spitze des Ganzen stehenden intelligenten Schöpfers und Regenten der Welt erhoben, zu der Idee eines *Deus rector universi, omnium conditor et rector*, eines *arbiter Deus universi* u. s. w. (*De vita beata c.* 8. *de provid. c.* 5. *Ep.* 16). So verschieden auch die Ausdrücke und Begriffe sein mögen, mit welchen er Gott als die *prima et generalis causa* bezeichnet, wenn er sie Vernunft und Seele, Fatum und Vorsehung, Natur und Welt nennt, es macht sich doch immer wieder das Intelligente und Persönliche als ein wesentliches Element seines Gottesbegriffs geltend. Unter Jupiter, sagt er *Nat. quaest.* 2, 45, denken sich alle, die sich eine richtige Vorstellung von ihm machen, *eundem, quem nos, Jovem, rectorem custodemque universi, animum ac spiritum mundi, operis hujus dominum et artificem, cui nomen omne convenit. Vis illum fatum vocare, non errabis, hic est, ex quo suspensa sunt omnia, causa causarum. Vis illum providentiam dicere, recte dices, est enim, cujus consilio huic mundo providetur, ut inoffensus exeat, et actus suos explicet. Vis illum naturam vocare, non peccabis, hic est, ex quo nata sunt omnia, cujus spiritu vivimus. Vis illum vocare mundum, non falleris, ipse enim est hoc, quod vides totum, partibus suis inditus et se sustinens et sua.* Vgl. *de benef.* 4, 7: Natur und Gott sind nur andere Namen für denselben Begriff. *Quid enim aliud est natura, quam Deus et divina ratio toti mundo partibusque ejus inserta? Quotiens voles, tibi licet aliter hunc auctorem rerum nostrarum compellare: et Jovem illum optimum ac maximum rite dices et tonantem et statorem; — quod stant beneficio ejus omnia, stator stabilitorque est. Hunc eundem et fatum si dixeris, non mentieris; nam cum fatum nihil aliud sit, quam series inplexa causarum, ille est prima omnium causa, ex qua ceterae pendent. Quaecunque voles illi nomina proprie aptabis vim aliquam effectumque coelestium rerum continentia: tot appellationes ejus possunt esse, quot munera.* Vgl. *Nat.*

quaest. 1. *Prol.: Quid est Deus? mens universi. Quid est Deus? quod vides totum et quod non vides totum. Sic demum magnitudo sua illi redditur, qua nihil majus excogitari potest, si solus est omnia, opus suum et extra et intra tenet. Quid ergo interest inter naturam Dei et nostram? nostri melior pars animus est, in illo nulla pars extra animum est. Totus est ratio, cum interim tantus error mortalia tenet, ut hoc quo neque formosius est quicquam nec dispositius, nec in proposito constantius, existiment homines fortuitum et casu volubile — expers consilii aut ferri temeritate quadam, aut natura nesciente, quid faciat* Wie Seneca schon in seiner Bestimmung der Gottesidee den abstracten Begriff durch Prädicate vergeistigt und belebt, die nur einem intelligenten persönlichen Wesen zukommen können, so besteht das Charakteristische seiner Lehre von Gott ganz besonders darin, dass ihm Gott nicht blos das Objekt einer rein theoretischen Betrachtung ist, sondern es verknüpft sich ihm mit dem Begriff Gottes das ächt religiöse Gefühl einer Abhängigkeit, die dem Menschen sein Verhältniss zu Gott zur Aufgabe eines bestimmten practischen Verhaltens macht. Wenn irgend etwas dem stoischen Gottesbegriffe eine nähere Beziehung zum christlichen Gottesbewusstsein gibt, so kann es nur der lebendigere Ausdruck des überhaupt zum Wesen der Religion gehörenden Abhängigkeitsgefühles sein, wie wir es auch wirklich in den Schriften Seneca's ausgesprochen finden. Auch nach Seneca stehen Gott und Mensch sich nicht fremd und gleichgültig gegenüber, es soll zwischen beiden die unmittelbarste und innigste Gemeinschaft sein. Seneca spricht von einer Freundschaft zwischen Gott und dem Menschen, von einer *necessitudo et similitudo*, von einem lebendigen Ineinandersein Gottes und des Menschen, in welchem das ganze Innere des Menschen vor Gott aufgeschlossen ist und Gott selbst innerlich in uns ist und in unseren Gedanken uns gegenwärtig. *Ep.* 83, 1. *Quid prodest ab homine aliquid esse secretum? nihil Deo clusum est: interest animis nostris et cogitationibus mediis intervenit. Ep.* 41, 1: *prope est a te Deus, tecum est, intus est.* Was aber nun schon einen wesentlichen Unterschied

zwischen der stoischen und christlichen Anschauungsweise begründet, das Band, das dieses Freundschaftsverhältniss vermittelt, ist die Tugend. *In gratiam te reducam cum diis,* sagt Seneca *de provid.* 1., *adversus optimos optimis. Neque enim rerum natura patitur, ut unquam bona bonis noceant. Inter bonos viros ac Deos amicitia est, conciliante virtute. Amicitiam dico? immo etiam necessitudo et similitudo: quoniam quidem bonus tempore tantum a Deo differt, discipulus ejus, aemulatorque et vera progenies.* In der Idee des sittlich Guten sind Gott und Mensch Eins, es gibt für Gott wie für den Menschen nichts Höheres als das an sich Gute; wie das Objekt des göttlichen Willens nur das absolut Gute sein kann, so kann auch der Mensch kein anderes Ideal und Ziel seines Strebens haben, als das Gute, aber eben damit tritt an die Stelle des religiösen Standpunktes der moralische, auf welchem der Mensch mit dem vollen Bewusstsein der Selbstständigkeit und Autonomie, das die stoische Moral in ihm weckt, Gott gegenübersteht. Beruht in der jüdischen und christlichen Religion das Verhältniss des Menschen zu Gott auf dem Begriff einer unmittelbaren Offenbarung, auf dem Glauben an die Thatsachen, durch welche Gott selbst von Anfang an dem Menschen sich mitgetheilt und ihn in ein solches Verhältniss zu sich gesetzt hat, dass sein ganzes sittliches Verhalten nur die Befolgung des von Gott geoffenbarten, als höchstes Gesetz geltenden göttlichen Willens und die dankbare Anerkennung der göttlichen Gnadenerweisungen sein kann, so fällt dagegen für den stoischen Gottesbegriff alles diess hinweg, was dort nur ein aus der Quelle der göttlichen Offenbarung Empfangenes ist, hat hier der Mensch schon ursprünglich in sich selbst, in seinem eigenen Selbstbewusstsein, aber ebendeswegen ist auch dieses Abhängigkeitsgefühl kein so tief begründetes und absolutes, wie auf dem Standpunkt der Offenbarung. Wenn auch das stoische Moralprincip die Uebereinstimmung mit der Natur, der objektiven Vernunft, der allgemeinen Weltordnung ist, somit die Unterordnung des Einzelnen unter das Allgemeine, so liegt es doch nur an jedem selbst, sich dieses absoluten Prin-

cips in seiner eigenen Vernunft bewusst zu werden, und durch die vernünftige Selbstbestimmung sich frei und unabhängig von allem, was ausser ihm ist, zu wissen. Sittliche Unabhängigkeit und religiöse Abhängigkeit müssen daher erst in Einklang mit einander gebracht werden, was nur so geschehen kann, dass der Mensch in demselben Verhältniss, in welchem er sich seiner Abhängigkeit von Gott bewusst wird und seinen Willen dem göttlichen unterwirft, um so mehr die sittliche Unabhängigkeit erstrebt, in welcher der wahre Werth der Tugend besteht. Es ist diess die Seite der stoischen Weltbetrachtung, auf welcher die meisten und schönsten Berührungspunkte mit der christlichen liegen. Indem auch der Stoiker in dem ganzen Verlauf der Welt und der Ereignisse des menschlichen Lebens nichts Zufälliges und Willkürliches sieht, sondern in allem eine göttlich bestimmte, in den ewigen Gesetzen der allgemeinen Vernunft gegründete Weltordnung erkennt, ergibt er sich um so williger in das, was nicht zu ändern ist, behauptet um so standhafter die Fassung des Gemüths, die der Weise und Tugendhafte nie verlieren darf, und erfreut sich eben dadurch in seiner Abhängigkeit um so gewisser seiner Freiheit. *Illo*, sagt Seneca *de vita beata c.* 15, *summum bonum escendat, unde nulla vi detrahatur: quo neque dolori, neque spei, neque timori sit aditus, nec ulli rei, quae deterius summi boni jus faciat. Escendere autem illo sola virtus potest. Illius gradu clivus iste frangendus est: illa fortiter stabit, et quidquid evenerit, feret non patiens tantum, sed etiam volens, omnemque temporum difficultatem sciet legem esse naturae. Et ut bonus miles feret vulnera, enumerabit cicatrices, et transverberatus telis moriens amabit eum, pro quo cadet, imperatorem, habebit in animo illud vetus praeceptum: Deum sequere. Quisquis autem queritur et plorat et gemit, imperata facere vi cogitur et invitus rapitur ad jussa nihilominus. Quae autem dementia est, potius trahi, quam sequi? — Quidquid ex universi constitutione patiendum est, magno suscipiatur animo. Ad hoc sacramentum adacti sumus, ferre mortalia, nec perturbari iis, quae vitare nostrae potestatis non est. In regno nati sumus: Deo parere libertas*

est. Vgl. *De provid. c.* 5, wo Seneca nach den Worten des cynischen Philosophen Demetrius: *Nihil cogor, nihil patior invitus, nec servio Deo, sed assentior, eo quidem magis, quod scio omnia certa et in aeternum dicta lege discurrere*, so fortfährt: *Fata nos ducunt, et quantum cuique temporis restat, prima nascentium hora disposuit. Causa pendet ex causa, privata ac publica longus ordo rerum trahit. Ideo fortiter omne patiendum est, quia non, ut putamus, incidunt cuncta, sed veniunt. Olim constitutum est, quid gaudeas, quid fleas, et quamvis magna videatur varietate singulorum vita distingui, summa in unum venit: accepimus peritura perituri. Quid ita indignamur? quid querimur? ad hoc parati sumus. Utatur, ut vult, suis natura corporibus: nos laeti ad omnia et fortes cogitemus, nihil perire de nostro. Quid est boni viri? praebere se fato. Grande solatium est, cum universo rapi. Quidquid est, quod nos sic vivere, sic mori jussit: eadem necessitate et deos alligat: irrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit. Ille ipse omnium conditor ac rector scripsit quidem fata, sed sequitur: semper paret, semel jussit.* Obgleich, wie sonst so oft bei Seneca, so auch hier, die beiden Begriffe des *fatum* und der *providentia* in einander übergehen und wie diess auf diesem Standpunkte nicht anders sein kann, sich überhaupt nie rein von einander trennen, so hält doch Seneca die Idee einer intelligenten sittlichen Vorsehung immer wieder aufrecht, ja, er denkt sich dieselbe als eine weise Erzieherin, die mit wohl überlegter väterlicher Strenge die züchtigt, die sie liebt, und denen, die ihr vertrauen, alles zu ihrem Besten gereichen lässt. Vgl. *de provid. c.* 1. *Parens ille magnificus, virtutum non lenis exactor, sicut severi patres durius educat. Itaque quum videris bonos viros acceptosque diis laborare, sudare, per arduum escendere, malos autem lascivire et voluptatibus fluere, cogita filiorum nos modestia delectari, vernularum licentia, illos disciplina tristiori contineri, horum ali audaciam. Idem tibi de Deo liqueat! bonum virum in deliciis non habet, experitur, indurat, sibi illum parat.* Vgl. c. 4: *Hos itaque Deus, quos probat, quos amat, indurat, recognoscit, exercet. c.* 2: *Patrium Deus habet adversus*

bonos viros animum, et illos fortiter amat. Kann man sich aufrichtiger und williger der göttlichen Vorsehung unterwerfen, als diess von Seneca geschieht, wenn er *Ep.* 97, 2 gegen seinen Freund sich so ausspricht: Schenkst du mir Glauben, wenn ich dir meine innersten Gefühle aufschliesse, so wisse: bei allem, was widrig und hart erscheint, habe ich mich so gewöhnt: „ich gehorche Gott nicht, sondern stimme ihm bei, ich folge ihm von Herzen, nicht weil ich muss. Nichts wird mir je zustossen, was ich traurig aufnähme und mit übler Miene, keinen Tribut werde ich mit Widerwillen entrichten, alles aber, wobei wir seufzen, wovor wir erschrecken, ist ein Tribut des Lebens.“ So christlich aber alles diess lautet. so tritt doch gerade hier der Unterschied der stoischen und der christlichen Weltansicht am stärksten hervor. Wenn das Christenthum den Menschen ermahnt, alles, was über ihn kommt, standhaft und getrost zu ertragen und als eine von Gott verfügte Schickung zu betrachten, so verlangt es ebendamit, dass er im Vertrauen auf Gott mit Demuth und Ergebung seinen Willen vor dem göttlichen beuge, sich ihm unterwerfe und Gott, dem Unendlichen, gegenüber seiner menschlichen Schwachheit und Endlichkeit sich bewusst werde. Bei dem Stoiker ist das gerade Gegentheil. Nicht demüthigen und herabstimmen soll ihn alles diess, sondern vielmehr erheben und ihm das volle Bewusstsein seines eigenen Selbsts erwecken, er sieht darin nur das nothwendige Kampfobjekt, das er haben muss, um an ihm seine Kraft zu üben und zu stählen, und durch die That zu zeigen, wie weit er es in dem Vertrauen zu sich selbst, in der Widerstandsfähigkeit gegen alles Feindliche, in der Stärke eines unbeugsamen, allen Schlägen des Schicksals nicht erliegenden Willens bringen kann. Statt dass nach der christlichen Ansicht Gott an denen, die in der Demuth ihres Herzens vor ihm sich erniedrigen und unter seine gewaltige Hand sich beugen, sein gnädiges Wohlgefallen hat, ist der stoische Heros für die Gottheit selbst ein grossartiges Schauspiel, der Gegenstand ihrer höchsten Bewunderung, und während dort die Verherrlichung Gottes und die Ehre seines Namens der höchste Endzweck

aller Leiden und Prüfungen ist, wird hier der Mensch selbst zum Gott, zu einem alle Bande der Abhängigkeit von sich werfenden, auf seine eigene Kraft vertrauenden absoluten Subjekt. *Miraris tu*, sagt Seneca *de provid. c.* 2, *si Deus ille bonorum amantissimus, qui illos quam optimos esse atque excellentissimos* (nur um die menschliche *excellentia* ist es also zu thun!) *vult, fortunam illis cum qua exerceantur assignat? Ego vero non miror, si quando impetum capiunt dii spectandi magnos viros, colluctantes cum aliqua calamitate. — Ecce spectaculum dignum, ad quod respiciat intentus operi suo Deus: ecce par Deo dignum, vir fortis cum mala fortuna compositus, utique si et provocavit. Non video, inquam, quid habeat in terris Jupiter pulchrius, si convertere animum velit, quam ut spectet Catonem, jam partibus non semel fractis, stantem nihilominus inter ruinas publicas rectum.* Es ist demnach mit Einem Worte Cato das Ideal der stoischen Vollkommenheit. Aber kann man denn mit Recht von Cato behaupten, er allein sei, während alles umher zusammenbrach und niederfiel, mitten unter diesen Ruinen aufrecht stehen geblieben? Kann es eine grössere Niederlage geben, als eine solche Verzweiflung an der Möglichkeit seiner ferneren Existenz, dass man sich sogar zu einer Handlung entschliesst, welche weitgefehlt die That eines heroischen Entschlusses zu sein, nur das Ergebniss eines gebrochenen Muthes ist, der unvermögend sich in die Verhältnisse zu fügen, wie sie sind, wie durch feige Flucht den Posten verlässt, auf welchen er gestellt ist? Die stoische Lehre vom Selbstmord ist unstreitig der Punkt, auf welchem Stoicismus und Christenthum am weitesten aus einander stehen, wie ist aber diese Lehre vom Standpunkt des Stoicismus selbst aus zu beurtheilen? Ist der Selbstmord, welchen der Stoiker nicht blos als letzten Ausweg gestattet, sondern empfiehlt und als etwas Grosses rühmt, ein Act der Bethätigung der Freiheit oder eine Handlung, bei welcher sich der Mensch mehr leidend als selbstthätig verhält? Kommt hier nicht eine Antinomie, die sich auch sonst in dem System zu erkennen gibt, nur vollends zu ihrem klaren Ausdruck? Sind es nicht sehr verschie-

dene Richtungen, wenn man auf der einen Seite im Bewusstsein seiner Abhängigkeit von der allgemeinen Weltordnung es für seine Pflicht halten muss, sich den gegebenen Verhältnissen zu fügen, alles so hinzunehmen, wie es kommt, nach dem Grundsatz: *placeat homini quidquid Deo placuit* (*Ep.* 74), die *victrix causa* auch zu der seinigen zu machen, auf der anderen dagegen seine höchste Aufgabe darin erkennen soll, sich von allem Aeussern unabhängig zu machen, als ein *adversarius fortunae* gegen die Macht der Ereignisse anzukämpfen und sie selbst zum Kampf gegen sich herauszufordern? Von diesem Gesichtspunkt aus ist auch die Frage über den Selbstmord aufzufassen. Nach den allgemeinen Principien des Systems sollte man es kaum für möglich halten, dass der stoische Weise vom Schicksal je in eine Lage versetzt wird, die für ihn so unerträglich wäre, dass er nur durch Selbstmord sich aus ihr retten kann, gleichwohl aber wird vorausgesetzt, dass es solche Fälle gibt und dass sie sogar oft genug stattfinden können. Ein blos leidentliches Verhalten, wie es der Grundsatz der reinen Ergebung in die Führungen des Schicksals zur Folge haben muss, widerstreitet dem praktischen Geist des Systems. Kann man überhaupt nach den Principien des stoischen Systems den Forderungen des sittlichen Bewusstseins nur dadurch entsprechen, dass der Mensch als sittliches Subjekt von Allem sich losreisst, was nicht als ein zur Tugend gehöriges Gut seinen unbedingten Werth an sich selbst hat, besteht die höchste sittliche Würde in der Freiheit und Unabhängigkeit von allem Aeussern, so muss es auch einen höchsten Act der Bethätigung dieses Freiheitsprincips geben; was kann aber in dieser Beziehung grösser sein als eine Handlung, durch welche der Mensch mit eigener Hand die Bande zerreisst, die ihn an seine leibliche Existenz knüpfen, um selbst sein Leben der Idee des sittlich Guten, die er in sich verwirklichen soll, zum Opfer zu bringen? Diese hohe Bedeutung kann aber eine solche Handlung nur für den Stoiker haben, für welchen seine noch immer mit der unbestimmten dunklen Vorstellung eines Fatum, oder der Natur, der allgemeinen Vernunft so eng verwachsene

Gottesidee nicht die feste Objektivität und absolute Bedeutung hat, dass durch sie die subjektiven Ansprüche des eigenen Selbsts auf Autonomie und Autarkie in die gebührenden Schranken zurückgewiesen würden. Das Bewusstsein der unbedingten Abhängigkeit von einem Gott, welchem als dem Urheber seines Daseins, dem Lenker und Ordner aller seiner Lebensführungen der Mensch sich schlechthin unterordnen muss, tritt daher immer wieder gegen den Gedanken an das zurück, was jeder Einzelne in dem hohen Bewusstsein seines eignen Ichs nur sich selbst, seiner sittlichen Würde, seiner Freiheit und Unabhängigkeit schuldig zu sein glaubt. Wie kann der Christ, der es weiss, dass, so Vieles auch durch göttliche Schickung über ihn kommen mag, doch der treue Gott niemand versucht werden lässt über sein Vermögen, sondern die Versuchung immer einen solchen Ausgang nehmen lässt, dass er es ertragen kann (1. Kor. 10, 13), je in eine Lage zu kommen glauben, durch die er genöthigt wäre, zu dem Aeussersten, wozu der Stoiker sich immer bereit hält, seine Zuflucht zu nehmen, und nach seiner eigenen subjektiven Vorstellung und Entscheidung einem Märtyrerthum vorzugreifen, das nur, wenn es durch die objektive Macht der Verhältnisse, die niemand in seiner Hand hat, herbeigeführt ist, diesen Namen verdienen kann? So wenig daher auch über den allgemeinen Grundsatz, welcher auch der stoischen Lehre vom Selbstmord zu Grunde liegt, dass für den höchsten sittlichen Zweck selbst die freiwillige Hingabe des Lebens kein zu grosses Opfer ist, ein Zweifel sein kann, so anstössig ist für das christliche Gottesbewusstsein die Anwendung, die der Stoiker von diesem Grundsatz macht, und so schön und trefflich alles ist, was Seneca über die wahren bleibenden Güter, die innere, nur in der Tugend bestehende Glückseligkeit, die standhafte Ertragung aller Uebel des Lebens, die Verachtung der Armuth, des Schmerzes, der Schläge des Schicksals und des Todes sagt, der uns entweder ein Ende macht oder uns versetzt, so wenig kann man ihm weiter folgen, wenn er denselben Gott, welchem er diese trostreichen Ermahnungen in den Mund legt, auch noch

die Worte sprechen lässt *(de provid. c.* 6): *Ante omnia cavi, ne quis vos teneret invitos: patet exitus. Si pugnare non vultis, licet fugere. Ideoque ex omnibus rebus, quas esse vobis necessarias volui, nihil feci facilius, quam mori. Prono animam loco posui: trahitur* (das Leben besteht ja nur darin, dass man den Lebenshauch immer wieder in sich zurückzieht). *Attendite modo et videbitis quam brevis ad libertatem, et quam expedita ducat via. Non tam longas in exitu vobis quam intrantibus moras posui: alioqui magnum in vos regnum fortuna tenuisset, si homo tam tarde moreretur, quam nascitur. Omne tempus, omnis vos locus doceat, quam facile sit renuntiare naturae et munus suum illi impingere*, d. h. der Natur ihren Dienst aufkündigen und ihr Geschenk ihr heimzuschlagen oder gleichsam vor die Füsse zu werfen. So leicht nimmt es der Stoiker mit allem, was der durch die göttliche Weltordnung bestimmte Lebensgang ihm auferlegt, auf immer zu brechen! Hier hören mit Einem Male alle christlichen Sympathien auf, er hat auf die Frage: *quod sit ad libertatem iter?* nur die kalte, vornehm höhnische, jedes christliche Gefühl abstossende Antwort: *quaelibet in corpore tuo vena!* Das ist die *in omni servitute aperta libertati via, de ira* 3, 15. Und das ganze Leben ist ja nur ein *servitium,* auch der *spiritus* ist nur *inter servitia numerandus.* Und doch sagt er auch wieder ächt christlich: *male vivet, quisquis nesciet bene mori. De tranq. animi c.* 10. 11.

So wechseln überhaupt bei Seneca immer wieder ächt religiöse Betrachtungen und Sentenzen mit Aeusserungen des schroffsten Stoicismus. Doch sind die letztern nicht so überwiegend, dass seine Schriften nicht doch im Ganzen den Eindruck einer dem Christenthum verwandten Denk- und Anschauungsweise zurückliessen. Wie ansprechend ist es auch für das christliche Gemüth, wenn er, so unbefriedigend auch seine Gottesidee ist, doch vorzugsweise solche Eigenschaften hervorhebt, die nicht nur dem populären Bewusstsein am nächsten liegen, sondern auch der Seite des göttlichen Wesens angehören, auf welcher es sich durch die christliche Offenbarung am unmittelbarsten in seiner Liebe und Güte gegen die Men-

schen aufgeschlossen hat. Als freundlich gesinnt und wohlthuend, als verzeihend und gnädig stellt Seneca so oft die Gottheit in ihrem Verhältniss zu den Menschen dar. Wenn er seinem kaiserlichen Zögling die Tugenden empfehlen will, die ihn der Herrschaft am würdigsten machen, so entwickelt er ihm vor allem das Wesen der *clementia**), weil unter allen Tugenden keine dem Menschen mehr zieme, keine menschlicher sei, und keinem unter allen die Gnade mehr zieme als einem Fürsten und König (c. 3), und die stärksten Motive zu ihrer Empfehlung nimmt er davon, dass sie die Eigenschaft ist, welche den Menschen der Gottheit am nächsten bringt. Einen durch sie und die aus ihr entspringenden Segnungen ausgezeichneten Regenten schaut man mit derselben Gesinnung an, wie wir, wenn die unsterblichen Götter uns ihren Anblick gestatteten, sie mit Hochachtung und Verehrung anschauen würden. Steht denn ihnen nicht derjenige am nächsten, der ein göttlich Wesen in seinem Benehmen zeigt, segnend, wohlthätig und für die edelsten Zwecke mächtig? Darnach ziemt ihm zu trachten, darin ihnen nachzuahmen, dass er für den Grössten gelte, indem er zugleich für den Gütigsten gilt (c. 19). Es kann daher niemand etwas ausdenken, das für einen Regenten geziemender wäre, als die Gnade, in welchem Umfang und mit welchen Rechten er auch über die Andern gesetzt sein mag. Gerade um so schöner und herrlicher, werden wir eingestehen, müsse Solches sein, in je höherer Macht es steht, da ja diese Macht nicht schädlich wirken muss, wenn sie nach dem natürlichen Recht gehandhabt wird, denn die Natur selbst hat es auf das *regnum* angelegt (c. 19). Von selbst lässt sich aus den Lehren und Ermahnungen, welche Seneca dem Regenten in Hinsicht der *clementia* gibt, die Vorstellung abstrahiren, die er von derselben als einer Eigenschaft der Gottheit hat, da der Regent sein Vorbild in der Gottheit hat, und die *clementia* in dem Grade um so mehr an der ihr ihrer Natur nach

*) Man vgl. die an Kaiser Nero gerichteten, im ersten Jahre der Regierung desselben geschriebenen beiden Abhandlungen *de clementia.*

zukommenden Stelle ist, je höher der steht, als dessen Eigenschaft sie gedacht werden muss. Wenn daher, wie Seneca sagt (c. 5), die *clementia* der Natur der Sache nach an jeglichem Menschen schön ist, hauptsächlich jedoch an Herrschern, ein je grösseres Feld sie hier hat, sich in ihrer erhaltenden Wirksamkeit zu äussern (*quanto plus habet apud illos, quod servet, quantoque in majore materia apparet*), welche würdige Vorstellung von der Gottheit könnte man sich machen, wenn die *clementia* nicht als ihr wesentlichstes Attribut gedacht würde? *Servare proprium est excellentis fortunae, quae nunquam magis suscipi debet, quam quum illi contingit idem posse quod diis, quorum beneficio in lucem edimur, tam boni quam mali. Deorum itaque sibi animum asserens princeps alios ex civibus suis, quia utiles bonique sunt, libens videat, alios in numerum relinquat, quosdam esse gaudeat, quosdam patiatur* (*c.* 5). Die *clementia* ist somit überhaupt bei Gott wie bei den Menschen die Eigenschaft, die nicht schadend und verderbend, sondern erhaltend und wohlthuend wirkt, und immer nur darauf gerichtet ist, durch Liebe und Güte der menschlichen Gesellschaft alle jene Segnungen zu Theil werden zu lassen, von welchen ihr Wohlsein und Gedeihen abhängt.

Da die *clementia* als Gnade der Gerechtigkeit gegenübersteht und an dieser ihre nothwendige Schranke hat, so ist es besonders, wenn man die Vergleichung mit dem christlichen Gottesbegriff im Auge hat, nicht ohne Interesse zu sehen, wie Seneca das Verhältniss beider bestimmt. Er spricht hievon in der zweiten Abhandlung *de clementia.* Damit uns, sagt er c. 3, der schöne Name der *clementia* nicht täusche, und wohl einmal auch zum Entgegengesetzten irre führe, wollen wir sehen, was Gnade ist, wie sie beschaffen ist und welche Grenzen sie hat. Gnade ist Mässigung des Gemüths, bei der Macht, Rache zu nehmen, oder Gelindigkeit eines Höhern gegen einen Niedern bei der Bestimmung von Strafen. Es ist sicherer, Mehreres anzugeben, damit nicht Eine Begriffsbestimmung die Sache zu wenig umfasse, und es an der rechten Formulirung fehle, man kann daher auch sagen, Gnade ist die

Neigung des Gemüths zur Milde in Strafen. Diese Definition wird Widerspruch finden, obgleich sie der Wahrheit am nächsten kommt. Sagen wir, Gnade sei eine Milderung, die von der verdienten und verschuldeten Strafe etwas nachlasse, so wird man einwenden, das sei keine Tugend, wenn man irgend etwas nicht ganz so thue, wie es sein sollte. Allein es sieht Jedermann ein, das sei Gnade, wenn man nicht so weit geht, als man mit Recht bestimmen könnte. Für das Gegentheil halten solche, die es nicht verstehen, die Strenge, aber keine Tugend steht einer andern entgegen. Das Gegentheil der Gnade ist, wie Seneca weiter zeigt, die Grausamkeit oder eine Härte im Strafen, die zwar einen Grund zum Strafen hat, aber nicht das rechte Maass hält. Wie die Strenge leicht in Grausamkeit übergeht, so kann die *clementia* in die *misericordia* verfallen, d. h. eine Weichherzigkeit, die zwar keine so grosse Verirrung ist, wie die Grausamkeit, aber doch auch ein Irrthum, welchen man vermeiden muss, da die *misericordia* nicht wie die *clementia* an die *ratio* sich hält und nicht auf die *causa*, sondern auf die *fortuna* sieht. Seneca sieht sich hier zu einer Vertheidigung der stoischen Schule gegen den Vorwurf veranlasst, welchen man ihr wegen der Behauptung machte, dass der Weise nicht mitleidig und verzeihend sein dürfe. So schlechthin laute es verhasst, es scheine, man wolle menschlichen Verirrungen keine Hoffnung übrig lassen und alle Vergehen zur Strafe gezogen wissen. Eine solche Lehre könnte freilich nur verhasst sein, die verlangt, dass man Mensch zu sein verlerne, und die den sichersten Hafen gegen das Schicksal der gegenseitigen Hülfe verschliessen will. Allein keine Schule sei gütiger, milder, menschenfreundlicher, mehr auf das allgemeine Beste bedacht, ihr Grundsatz sei es, nützlich und hülfreich zu sein, und nicht blos für sich, sondern für alle zusammen und jeden Einzelnen zu sorgen. Nur solle man dem Weisen nicht zumuthen, dass er seine ruhige, sich stets gleich bleibende Gemüthsverfassung mit einer Weichherzigkeit vertausche, die nur eine Schwäche der Seele sei, die *misericordia* sei ein *vitium animorum, nimis miseriae faventium*. Verzeihen kann

also der Weise nicht, denn Verzeihung ist Erlassung einer verdienten Strafe. Verziehen wird Einem, der gestraft werden sollte, der Weise aber thut nichts, was er nicht soll, und unterlässt nichts, was er thun soll. Darum schenkt er die Strafe nicht, die er auszuüben verpflichtet ist, sondern was durch Verzeihung bereitet werden soll, lässt er auf einem anständigern Wege zu Theil werden, er schont, berathet und bessert. Er handelt so, wie wenn er verzeihen würde, verzeiht aber doch nicht, denn wer verzeiht, gesteht, etwas unterlassen zu haben, was hätte geschehen sollen. Die Gnade hat freien Willen, sie urtheilt nicht nach Rechtsformeln, sondern nach Billigkeit und Güte, sowohl frei zu sprechen steht ihr zu, als so hoch sie will, Strafe anzusetzen. Nichts, was sie hierin thut, ist so, als ob sie weniger thäte, als gerecht ist, sondern sie thut es mit der Ansicht, dass das, was sie bestimmt, das Gerechteste sei. Verzeihen aber heisst, das nicht strafen, was man als strafwürdig erkennt. Die Gnade stellt sich vor allem darin sicher, dass sie erklärt, es wäre nicht recht gewesen, wenn denen, die sie frei lässt, etwas Anderes geschehen wäre, sie ist also vollständiger als die Verzeihung und rechtlicher (*de clem.* 2, 2—7). Alle diese Bestimmungen sind weit genug, um auch einer Verzeihung und Sündenvergebung im evangelischen Sinne innerhalb dieser Theorie Raum genug zu geben. Seneca sagt selbst zum Schlusse: *de verbo*, *ut mea fert opinio*, *controversia est*, *de re quidem convenit. Sapiens multa remittet*, *multos parum sani, sed sanabilis ingenii servabit.* Auch die evangelische Vergebung will ja nur heilen, was geheilt werden kann, erhalten und retten, was ohne die Dazwischenkunft der verzeihenden Gnade verloren gehen würde. Auch die evangelische Gnade kann, wie der stoische Weise, von sich sagen, dass sie nichts thue, was sie nicht thun soll, und nichts unterlasse, was sie thun soll. Und wenn, wie Seneca auch nicht unbeachtet lässt, *natura contumax est humanus animus et in contrarium atque arduum nitens, sequiturque facilius, quam ducitur,* ebendesswegen aber *plus hac via* (der *via clementiae*) *proficitur*, so ist auch dadurch eine der wichtigsten Voraussetzungen anerkannt, auf

welchen die evangelische Lehre von der Gnade und Sündenvergebung beruht.

Sieht man sich in den Schriften Seneca's nach weiteren Parallelen zwischen seiner stoischen Lehre von Gott und der christlichen um, so verdient hier die an evangelische Stellen erinnernde Beschreibung erwähnt zu werden, welche Seneca von der durch Wohlthun sich äussernden und den Menschen zum Vorbild dienenden Güte und Liebe Gottes gibt. Es ist, sagt er *de benef.* 4, 25, unsere Aufgabe, der Natur gemäss zu leben, und der Götter Beispiel zu folgen, die Götter aber, was sie auch thun, sehen sie dabei auf etwas Anderes als eben nur das, was sie thun? Man müsste denn nur etwa meinen, der Rauch der Eingeweide und der Geruch des Weihrauchs sei der Genuss, den sie von ihrem Thun haben. Bedenke, wie viel sie täglich ausrichten, wie viel sie austheilen, mit wie mannigfaltigen Früchten sie die Erde anfüllen, wie sie mit fördernden und an alle Küsten hintreibenden Winden die Meere bewegen, wie sie mit mächtigen, schnell einbrechenden Regengüssen den Boden erweichen, und der Quellen vertrocknende Adern wieder anschwellen und ihnen in geheimen Gängen neue Nahrung zufliessen lassen. Das Alles thun sie ohne Lohn, ohne irgend einen ihnen selbst dafür zu Theil werdenden Vortheil. Daran halte sich, will er nicht von seinem Muster sich entfernen, auch unser Sinn. Nicht ein Miethling komme er heran zu edlem Thun. Schande der Wohlthat, die sich erkaufen lässt. Was haben denn die Götter von uns? Ahmt man aber den Göttern nach, so muss man, wendet man ein, Wohlthaten auch an Undankbare geben. Denn auch über Frevler geht die Sonne auf, und auch Seeräubern stehen die Meere offen. Man fragt also, ob ein guter Mann auch einem Undankbaren, von welchem er weiss, dass er undankbar ist, eine Wohlthat geben wird. Darauf ist zu antworten: Wenn auch die Götter Manches an Undankbare austheilen, so hatten sie es doch nur für die Guten bestimmt, die Schlechten aber haben auch daran Theil, weil man sie nicht sondern kann. Doch ist es besser, man lässt um der Guten willen auch den

Schlechten einen Nutzen zukommen, als dass man um der Schlechten willen von den Guten die Hand abzieht. So haben sie den Tag, das Sonnenlicht, den Verlauf des Winters und Sommers und die Zwischenzeiten des Frühlings und Herbstes, die Regengüsse, die Strömungen der Quellen und die regelmässig wehenden Winde für Alle mit einander angeordnet, Einzelne auszunehmen war nicht möglich. Die Schlechten wie die Guten haben gleichen Antheil an dem, was man dem Bürger, nicht dem rechtschaffenen Manne gibt. Auch die Gottheit hat manche Gaben dem menschlichen Geschlecht im Allgemeinen zugewiesen, von welchen keiner ausgeschlossen ist. War es doch nicht so einzurichten, dass der Wind guten Männern günstig, schlechten entgegen weht, ein gemeinschaftliches Gut aber war es, dass der Verkehr zur See geöffnet und die Herrschaft des menschlichen Geschlechts erweitert wurde. Und es konnte dem Regen, wenn er fallen sollte, nicht das Gesetz gegeben werden, dass er sich nicht auf die Felder der Schlechten und Ruchlosen ergiessen solle, a. a. O. c. 25—28. Auch nach dieser Ansicht lässt demnach Gott seine Sonne aufgehen über Gute und Böse und regnen über Gerechte und Ungerechte. Wenn aber der Begriff der für die Guten bestimmten göttlichen Wohlthaten schon dadurch beschränkt wird, dass Gute und Schlechte so Vieles mit einander theilen, so will Seneca überhaupt die teleologische Naturbetrachtung für keine sehr berechtigte halten, um der Meinung zu begegnen, zu welcher der Mensch so geneigt ist, wie wenn es bei allem, was geschieht, nur auf ihn abgesehen wäre. Was er *de ira* 2, 27 über die falsche Vorstellung von dem Zorne der Götter sagt, gilt auch allgemein gegen eine Ansicht, die überall nur speciell auf das Wohl und Wehe der Menschen sich beziehende Absichten voraussetzt, und ihm dadurch eine schiefe Stellung zum Ganzen gibt. Manches, sagt Seneca, kann gar nicht schaden, und hat nur eine wohlthätige und segensreiche Wirksamkeit, wie die unsterblichen Götter, welche weder schaden wollen noch können. Denn ihr Wesen ist Milde und Freundlichkeit, eben so weit entfernt, Andern wehe zu thun, als sich

selbst. Es sind daher ganz verkehrte und der Wahrheit entfremdete Seelen, die ihnen das Toben des Meeres schuld geben, und die unbändigen Regengüsse und die strengen Winter, während es eigentlich mit allem dem, was uns schadet oder nützt, nicht auf uns abgesehen ist. Denn nicht wir sind für die Welt die Ursache des wiederkehrenden Winters und Sommers, diess hat seine Gesetze für sich, wornach der Wille der Götter durchgeführt wird. Wir stellen uns zu hoch, wenn wir meinen, es sei der Mühe werth, dass um unserer willen so gewaltige Kräfte sich in Bewegung setzen. Nichts also von allem diesem geschieht, um uns wehe zu thun, im Gegentheil alles zu unserem Wohl.

2. Der Mensch und sein Heilsbedürfniss.

Je schwächer das Band der Abhängigkeit ist, das den Menschen mit Gott verknüpft, je selbstbewusster er im Bewusstsein seiner sittlichen Freiheit und Autonomie Gott gegenübersteht, je mehr man sich das Verhältniss des Menschen zu Gott nur nach den das äussere Wohl bedingenden göttlichen Eigenschaften zu denken gewohnt ist, um so mehr wird einer Lehre, wie die stoische ist, der tiefere, im Innern des Menschen in dem Bewusstsein der Sünde liegende Berührungspunkt mit dem Christenthum fehlen. Wenn auch die Gottheit mit allen sittlichen Eigenschaften gedacht werden muss, die sich aus der stoischen Idee des sittlich Guten ergeben, und Seneca in dieser Beziehung von den Göttern als den Richtern spricht, deren Gericht das, was von den Menschen nicht bestraft wird, anheimgestellt werden muss (*de benef.* 3, 6), so ist doch die Idee der in dem Hasse gegen alles Böse bestehenden göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit noch so wenig ausgebildet, dass auch der Begriff der Sünde noch durchaus mangelhaft ist. Alles, was der Mensch in sittlicher Beziehung ist, ist so sehr nur seine eigene Sache, dass sich die Götter, die ja dem Menschen weder schaden können noch wollen, und die daher auch kein Vernünftiger fürchtet (*de benef.* 4, 19) um alles diess so gut wie nicht bekümmern. Doch hat Seneca

auch darin eine gewisse Sympathie mit dem Christenthum, dass er von den der menschlichen Unvollkommenheit anhängenden Fehlern und Mängeln ernstlicher spricht als andere Schriftsteller seiner Zeit und das menschliche Schuldbewusstsein sich weniger verbergen kann. „Wollen wir", sagt Seneca, *de ira* 2, 28, „über alles billig und unparteiisch urtheilen, so müssen wir uns vor allem davon überzeugen, dass keiner von uns ohne Schuld ist (*neminem nostrum esse sine culpa*). Ebendaraus entsteht die grösste Unzufriedenheit, dass es immer heisst: ich habe mich nicht verfehlt (*nihil peccavi*) und ich habe nichts gethan. Wir nehmen es übel auf, dass wir durch eine Erinnerung oder Beschränkung zurechtgewiesen werden, während wir zu derselben Zeit uns dadurch verfehlen, dass wir zu dem, was wir übel gethan haben, auch noch Anmassung und Trotz hinzufügen. Wer ist es, der von sich sagen kann, er sei allen Gesetzen gegenüber ohne Schuld? Und wenn es auch so wäre, welche beschränkte Unschuld ist es, gesetzlich gut zu sein (*ad legem bonum esse*). Wie geht doch der Umfang der Pflichten viel weiter als die Regel des Rechtes! Wie Vieles fordert die Frömmigkeit, die Menschenliebe, die Freigebigkeit, die Gerechtigkeit, die Treue, welches alles auf den Tafeln der bürgerlichen Gesetze nicht steht. Doch nicht einmal der so beschränkten Formel der Unschuld können wir uns gegenüberstellen. Wir haben etwas Anderes gethan, etwas Anderes gedacht, etwas Anderes gewünscht, etwas Anderes begünstigt, an Manchem sind wir unschuldig, weil es uns nicht gelungen ist. Wenn wir dieses bedenken, werden wir billiger sein gegen die, die sich verfehlen, nachgiebiger gegen die, die uns schmähen, mögen wir nur nicht auf uns selbst zürnen (denn wem sollten wir nicht zürnen, wenn wir auch auf uns zürnen?), am wenigsten auf die Götter, denn nicht nach einem Gesetze von ihnen, sondern nach dem Gesetze der Sterblichkeit leiden wir, was uns Widerwärtiges begegnet." So lenkt der Stoiker, auch wenn er den Blick in sein Inneres richtet, von dem tiefern Schuldbewusstsein immer wieder ab. Und doch kennt auch er das menschliche Gemüth als einen *animus*

natura contumax et in contrarium nitens (*de clem.* 1, 24) und weiss, dass der von ihm so hoch gestellten Pflicht der Dankbarkeit, die ohne Selbsterkenntniss und Demuth nicht möglich ist, nichts mehr entgegensteht, als die dem Menschen angeborene Selbstsucht und Eigenliebe, der *nimius sui suspectus, et insitum mortalitati vitium se suaque mirandi,* woher es kommt, dass der Mensch *omnia meruisse se existimet et in solutum accipiat, nec satis suo pretio se aestimatum putet* (*de benef.* 2, 26). Er kann daher auch den hohen Werth der Gnade nicht rühmen, ohne es anzuerkennen, wie sehr wir alle in dem Bewusstsein unserer gemeinsamen Schuld und Mangelhaftigkeit derselben bedürfen. *Quotusquisque*, ruft er *de clem.* 1, 6 aus, *vacat culpa?* — Es gibt ja niemand, *cui tam valde innocentia sua placeat*, *ut non stare in conspectu clementiam*, *paratam humanis erroribus gaudeat* (c. 1). — *Peccavimus omnes: alii gravia, alii leviora, alii ex destinato, alii forte impulsi, aut aliena nequitia ablati: alii in bonis consiliis parum fortiter stetimus, et innocentiam inviti ac renitentes perdidimus. Nec delinquimus tantum, sed usque ad extremum aevi delinquemus. Etiamsi quis tam bene purgavit animum, ut nihil obturbare eum amplius possit ac fallere, ad innocentiam tamen peccando pervenit.* [c. b.] Nur durch Fehler und Verirrungen geht also der Weg zur Tugend und Vollkommenheit, wie ist diess möglich, ohne einen Kampf, welchen der Mensch mit sich selbst zu bestehen hat, um von der ihm anhängenden Unvollkommenheit frei zu werden? In der That ist auch bei Seneca von einem solchen Kampf die Rede, einem Kampf des Geistes mit dem Fleisch, und da er den Geist nicht blos *animus* sondern auch *spiritus* nennt, ja sogar von einem *sacer intra nos spiritus* spricht, in welchem Gott in uns wohnt, ohne welchen niemand ein guter Mensch sein kann, so hat man diess um so bedeutungsvoller gefunden, nicht blos für die Verwandtschaft seiner Lehre mit dem Christenthum, sondern auch sein persönliches Verhältniss zu dem Apostel Paulus oder andern Christen. Es sei unmöglich, sagt Schmidt a. a. O. S. 380, ein solches Verhältniss in Zweifel zu stellen, wenn man auf die auffallende Analogie Rücksicht

nehme, welche sich nicht nur in den Grundsätzen und sittlichen Gefühlen, sondern selbst in den Ausdrücken wahrnehmen lasse; wie man den christlichen Sinn, welcher den früheren Schriftstellern ganz unbekannt gewesen sei, anders deuten könne, in welchem Seneca gewisse Worte gebrauche, wie z. B. Fleisch, Kampf des Geistes gegen das Fleisch, heiliger Geist? Es ist die Stelle in der *Consolatio ad Marciam* gemeint, *c.* 24, in welcher Seneca von den *vincula animorum tenebraeque* spricht, *quibus involuti sumus. Obruitur his animus, offuscatur, inficitur, arcetur a veris et suis in falsa conjectus: omne illi cum hac carne grave certamen est, ne abstrahatur et sidat: nititur illo, unde dimissus est; ibi illum aeterna requies manet, e confusis crassisque pura et liquida visentem.* Das Fleisch hat jedoch bei Seneca als die die Seele beschwerende Bürde mehr eine platonische als eine paulinische Bedeutung, wie er auch *Ep.* 65 die *caro* das *obnoxium domicilium* nennt, in welchem *animus liber habitat*, und sie als ein *vinculum aliquod libertati meae circumdatum* betrachtet. Der Ausdruck *caro* selbst, so selten er auch bei den alten Schriftstellern vorkommt, ist doch nicht so ungewöhnlich, dass ein solcher Schluss gestattet wäre. Er findet sich schon bei Epikur und bei Schriftstellern, bei welchen an einen christlichen Einfluss nicht zu denken ist, besonders im philosophischen Sprachgebrauch, um das niedrige und vergängliche Wesen des Leibes zu bezeichnen*), wie Seneca auch den Ausdruck *mortalitas* von der menschlichen Natur gebraucht. Ebenso verhält es sich mit dem Ausdrucke *spiritus* (vgl. *Ep.* 41). Beide Ausdrücke *caro* und *spiritus* werden also zwar auch von Seneca gebraucht, da er sie aber nirgends unmittelbar einander gegenüberstellt, so haben sie auch schon desswegen bei ihm nicht dieselbe gegensätzliche Bedeutung, wie bei dem Apostel Paulus.

Was an dem stoischen Begriff Seneca's von der Sünde in Vergleichung mit dem christlichen am meisten zu vermissen ist, ist die Beziehung alles dessen, was am Menschen

---

*) Vgl. Zeller, Theol. Jahrb. 1852, S. 293 f.

als Sünde zu betrachten ist, auf die Idee Gottes. Das Mangelhafte, Unvollkommene, Sündhafte des Menschen wird hier nicht aus dem Gesichtspunkt eines erst entstandenen und nach der bestimmten Idee einer göttlichen Weltordnung wieder aufzuhebenden Missverhältnisses aufgefasst, sondern es ist nur das Ideal des stoischen Weisen, das hier als höchster Maasstab an den Menschen angelegt wird. Der Kampf mit der Sünde besteht daher hier nur in der Aufgabe, von allem immer freier und unabhängiger zu werden, was die Selbstständigkeit des Menschen beeinträchtigen muss, oder ihn den Werth des Lebens in etwas anderem finden lässt, als in der Tugend. Wie schon die alten Stoiker sich entschliessen mussten, ihren sittlichen Idealismus, je höher er gespannt war, auch wieder zu den Zwecken und Bedürfnissen des praktischen Lebens herabzustimmen, so ist Seneca, so rhetorisch er die Erhabenheit der Tugend vor Augen zu stellen weiss, in Hinsicht der Erreichbarkeit ihres Ideals noch nachsichtiger. Warum sollte, sagt er *de vita beata c.* 16, die vollendete, die göttliche Tugend nicht genug sein? Ja sie ist mehr als genug. Denn was könnte dem fehlen, der über jeden Wunsch hinaus ist? Was braucht der von aussen, der all sein Eigenthum in sich gesammelt hat? Gleichwohl aber, setzt er hinzu, hat der, der zur Tugend strebt, wenn er auch schon weit vorgerückt ist, eine gewisse Gunst des Glücks nöthig, so lange er noch im Kampfe des Menschenlebens begriffen ist, bis er diesen Knoten löst und jede Fessel der Sterblichkeit. Es ist nur der Unterschied, dass die Einen angebunden, Andere gefesselt, Andere mit vielen Banden gehalten sind. Der, welcher zum Höheren schreitet und sich nach oben erhebt, hat eine lange Kette, frei noch nicht, aber doch für einen Freien geltend. Ist schon diese Freiheit von dem menschlich Unvollkommenen eine sehr relative, so gibt Seneca auch noch mehr zu, wenn man ihn mit der Frage drängt, warum der stoische Weise kräftiger rede, als er lebe? Ich bin, lässt er seinen Weisen sagen, kein Weiser und werde auch keiner sein. Darum ist das meine Forderung an euch, nicht dass ich den Besten gleich sei, sondern besser als die

Schlechten. Das ist mir genug, wenn ich täglich von meinen Fehlern etwas abthue und mir meine Verirrungen vorwerfe (a. a. O. c. 17). Das Uebelwollen derer, welche dem Weisen den grossen Abstand vorrücken, in welchem er in der Wirklichkeit des Lebens immer unter seinem sittlichen Ideal bleibt, darf ihn nicht abhalten, ein Leben zu preisen, nicht wie er es führt, sondern wie er weiss, dass es geführt werden solle, es darf ihn nicht abhalten, die Tugend anzubeten, wenn er ihr auch in grossem Zwischenraume nur mit langsamem Schritt nachkommt. „Wenn die, die der Tugend folgen, noch habsüchtig, wollüstig, ehrgeizig sind, was dann ihr, welchen selbst der Name der Tugend verhasst ist? Ihr saget, es leiste doch keiner das, wovon er spricht, und lebe nicht dem Musterbilde gemäss, das er aufstelle. Was Wunder, wenn das, wovon sie reden, so heldenmässig, so grossartig, so erhaben über die Stürme des Menschenlebens ist, wenn sie von den Kreuzen sich loszumachen streben, an welche jeder von euch, um sich daran zu heften, selbst seine Nägel einschlägt. Müssen sie daran hängen, so ist es nicht mehr als Ein Pfahl, die aber, die sich selbst zur Strafe leben, sind an ebenso viele Kreuze ausgespannt, als Leidenschaften an ihnen zerren“ (a. a. O. c. 19. 18). Auch der Stoiker spricht so, wenn er seine höchste Lebensaufgabe bezeichnen will, von einem Kreuz; aber das Kreuz ist ihm nicht das das Fleisch Ertödtende und in dem Fleisch das Princip der Sünde Aufhebende, sondern nur das, was ihn an die Gewalt der Begierden und Leidenschaften fesselt, und der Vorzug des Weisen vor Andern besteht nur darin, dass er nicht so vielfach, wie sie, gekreuzigt ist.

Hat man es bei allem, was Sünde heisst, nur mit sich selbst zu thun, so kann man es damit auch immer wieder halten, wie man will. [S. sagt *potuero*, nicht *voluero*. Z.] *Quum potuero, vivam, quomodo oportet*, sagt Seneca a. a. O. c. 18. Wenn man auch nicht that, was man soll, so weiss man doch, was man thun soll, und schon diess ist nichts Geringes. Die Philosophen leisten schon dadurch nicht wenig, dass sie aussprechen, was man thun soll, und ein Ideal der Sittlichkeit aufstellen. Würde

freilich den Worten auch das Thun entsprechen, was gæbe es seligeres als sie? Indess sind auch so die guten Worte nicht zu verachten und die von guten Gedanken erfüllten Herzen. Heilsame Bestrebungen sind zu loben, wenn es auch an dem Vollbringen fehlt. Wie kann man sich wundern, wenn die, die sich an steile Höhen wagen, den Gipfel nicht ersteigen? Achte man nur die Männer, die, auch ohne Erfolg, Grosses unternehmen. Es ist etwas Edles, im Hinblick nicht auf seine eigene Kraft, sondern die seiner Natur Hohes zu wagen und zu versuchen und im Geiste Grösseres sich vorzusetzen, als auch von solchen ausgeführt werden kann, die mit einem gewaltigen Geist ausgerüstet sind (a. a. O. c. 20). Mit Einem Worte also, es ist auch schon am Wollen genug, wenn es auch nicht zum Vollbringen kommt. Je höher das sittliche Ideal gespannt ist, um so leichter beruhigt man sich auch wieder im Gedanken an die Unerreichbarkeit desselben mit der gegebenen empirischen Wirklichkeit des Lebens, wie es einmal ist, und nicht anders sein zu können scheint. Denkt man nur stets an seine Fehler mit dem Vorsatz, sie auch nur in einem kleinen Theile zu mindern, so hat man schon das Seinige gethan. Fehler begeht man ja immer wieder, und wie es bisher so gewesen ist, so wird es auch künftig nicht anders sein. Und warum soll man auf die Bekämpfung seiner Fehler und Mängel eine so ernste Sorge und Mühe verwenden, wenn es doch jedem frei steht, sich seiner zeitlichen Lebensaufgabe auf dem kürzesten Wege zu erledigen? Wie sich da, wo solche Maximen gelten, nur der Mangel eines tiefer gehenden sittlichen Interesses kund gibt, und überhaupt diesem Standpunkt das bewegende Princip einer mit der innern Nothwendigkeit eines sittlichen Processes das Leben des Menschen bestimmenden Aufgabe der Natur der Sache nach fremd bleiben muss, so gestaltet sich die Weltanschauung noch indifferentistischer. Wo man in dem Verlauf der Weltgeschichte nirgends die höheren objektiven Ideen einer göttlichen Weltordnung sich realisiren sieht, kann dem sittlichen Weltbetrachter, je weiter er rückwärts oder vorwärts

blickt, nur eine im Argen liegende Welt sich darstellen, die nichts in sich hat, was den Glauben erwecken könnte, dass es je wesentlich anders in ihr werde. Eben diess ist auch die Weltanschauung Seneca's. „Es war", sagt er *de benef.* 1, 10, „die Klage unserer Voreltern, es ist unsere Klage, es wird die Klage der Nachwelt sein, dass die Sitten verkehrt seien, dass Verdorbenheit herrsche, und dass die Menschheit sich verschlimmere und alles Heilige in Verfall gerathe. Allein diess ist und wird immer dasselbe sein, nur von Zeit zu Zeit wird es sich mehr dahin oder dorthin neigen, wie Meereswogen, die die eintretende Fluth immer weiter hinaustreibt, die Ebbe mehr im Innern der Ufergrenzen hält. Das eine Mal werden mehr ehebrecherische Sünden begangen werden, als andere, und es wird die Züchtigkeit die Zügel zerreissen, das andere Mal wird die Wuth der Gastereien herrschen und der schmählichste Tod des Wohlstandes, die Küche, das eine Mal übertriebene Putzsucht und Eitelkeit, wobei die Seele um so mehr verwahrlost wird, das andere Mal wird Missbrauch der Freiheit in Muthwillen und Keckheit ausarten, und noch ein anderes Mal wird man im öffentlichen und Privatleben zu grausamen Maassregeln schreiten und zu dem Wahnsinn der Bürgerkriege, wo alles Heilige und Ehrwürdige entweiht wird, einmal wird Trunksucht zu Ehren kommen und das höchste Maass des Weintrinkens als Tugend gelten. Die Laster beharren nicht an einer und derselben Stelle, sondern beweglich und mit sich selbst uneins, sind sie in beständigem Aufstand begriffen und jagen und fliehen einander. Uebrigens werden wir immer dasselbe von uns zu sagen haben, wir seien böse, seien böse gewesen, und leider muss ich hinzusetzen, werden es auch künftig sein. Mörder wird es geben, Tyrannen, Diebe, Ehebrecher, Räuber, Frevler am Heiligen, Verräther." Ist dieses ganze Gebiet weltlichen Thuns und Treibens nach paulinischer Anschauung die Herrschaft des in der Vielheit seiner Erscheinungen seinen Begriff vollziehenden Princips der Sünde, in welche trostlose Oede verläuft sich die Weltgeschichte, wenn der Macht der Sünde nichts Anderes, das mächtiger ist

als sie, gegenübersteht, was soll aus der Welt werden, wenn sie fort und fort nur in der Fluth und Ebbe ihrer Laster und Sünden sich bewegt?

Demungeachtet begegnen uns auch auf diesem, unter den Begriff der Sünde gehörenden Gebiet bei Seneca überall ernstere, tiefer gehende und ebendesswegen auch das Christenthum näher berührende Betrachtungen und Lehren. Er kennt den dem Menschen innewohnenden Hang zum Schlechten und Verkehrten und die gemeinsame menschliche Verdorbenheit als eine jeden beherrschende Macht. So leicht es auch sei, sagt er *Ep*. 41, 9, nach seiner Natur zu leben, so schwer mache uns diess die *communis insania: in vitia alter alterum tradimus: quomodo autem revocari ad salutem possunt, quos nemo retinet, populus inpellit?* Vgl. *de beata vita c.* 1: *nemo sibi tantummodo errat, sed alieni erroris et causa et auctor est — versatque nos et praecipitat traditus per manus error, alienisque perimus exemplis. Sanabimur, si modo separemur a coetu: nunc vero stat contra rationem, defensor mali sui, populus.* Wenn er auch Sünde und Tod in keinen so unmittelbaren Zusammenhang zu einander setzt, wie der Apostel Paulus, so sieht doch auch er in dem Tod ein göttliches Gericht, das früher oder später über den Menschen ergeht. *Nat. quaest.* 2, 59, 6: *Cogitemus nos, quantum ad mortem, perditos esse, et sumus. — omnes reservamur ad mortem. — In omnes constitutum est capitale supplicium et quidem constitutione justissima.* Um so ernster ist daher auch die Frage, was der Mensch zu thun hat, was zu seinem Besten dient, was ihn selig macht, *quid nos in possessione felicitatis aeternæ constituat? De beata vita c.* 2. Die Hauptsache ist, dass man weiss, wo es uns fehlt. *Initium est salutis notitia peccati. Ep.* 28, 9 (wie Seneca selbst bemerkt, ein trefflicher Ausspruch Epikur's). „Man täusche sich nur nicht. Nicht ausser uns ist unser Gebrechen, es ist in uns, und haftet in unserm Innersten. Daher gelangen wir so schwer zur Genesung, weil wir nicht wissen, dass wir krank sind. Auch wenn wir anfingen, uns heilen zu lassen, wie lange würden wir erst brauchen, so viele Uebel,

so grosse Schwächen zu vertreiben? Nun aber suchen wir nicht einmal einen Arzt: dieser hätte geringere Mühe, wenn wir ihn beizögen, so lange der Schaden noch neu ist: die noch zarten unversuchten Herzen würden leicht dem Führer auf den rechten Weg folgen. Niemand lässt sich schwerer zur Natur führen, als wer schon von ihr abfiel. — Man fange mit der Bildung und Besserung des Gemüths an, noch ehe dessen Verkehrtheit sich verhärtet hat. Doch auch an dem Verhärteten ist nicht zu verzweifeln: nichts ist, was beharrlicher Fleiss, aufmerksame und gewissenhafte Sorgfalt nicht überwinden könnte. *Ep.* 50, 4 f. Vor allem ist Strenge gegen sich selbst, fortgehender Kampf mit seinen Fehlern nöthig. Auch wir haben Krieg zu führen und zwar in einer Art des Dienstes, die nie Ruhe noch Rast gestattet. Wir müssen vor allem die Lüste bekämpfen, die auch die trotzigsten Charaktere mit sich fortreissen, die Laster ohne Maass und Ende verfolgen, weil auch sie kein Maass und Ende haben." Wie das Evangelium gebietet, die Glieder, die uns zum Bösen reizen, lieber auszureissen, als ihrer Regung zu folgen, so sagt auch Seneca *Ep.* 51, 13: „wirf von dir, was dein Herz zerfleischt und könnte es nicht anders hinweggeschafft werden, so wäre das Herz selbst damit auszureissen. Vor allem jage die Wollüste hinaus und halte sie für deine ärgsten Feinde." Es muss daher eine radicale Veränderung mit dem Menschen erfolgen, die Frage ist nur, ob der Mensch sich selbst helfen kann. Auch Seneca læugnet diess. *Nemo*, sagt er *Ep.* 52, 2, *per se satis valet*, *ut emergat: oportet manum aliquis porrigat, aliquis educat.* Er sagt diess freilich zunächst nur in Bezug darauf, dass der Mensch so wenig bei dem bleibt, woran er sich halten sollte, dass mit unserm Geist immer etwas im Kampfe liegt, das uns nicht erlaubt, etwas einmal auf immer zu wollen, dass wir immer schwanken zwischen wechselnden Entschlüssen, nichts frei, nichts schlechthin, nichts immer wollen, von der Thorheit uns nicht losreisen können, die bei nichts bleibt, und an nichts lange Gefallen hat. Obgleich die Thorheit als das Gegentheil der Weisheit in der stoischen Lehre

dieselbe Bedeutung hat, wie in der christlichen die Sünde, so kann Seneca doch nur rathen, man solle sich an Andere halten, an solche, die durch das Leben selbst lehren, welche, wenn sie gesagt, was man thun soll, es durch ihr eigenes Thun bewähren, welche zeigen, was man zu meiden hat, und nie selbst über dem betroffen werden, was sie für verwerflich erklärt haben. „Wähle zu deinem Beistand den Mann, den du mehr bewunderst, wenn du ihn siehst, als wenn du ihn hörst.“ *Ep.* 52, 8. In demselben Sinne sagt Seneca *Ep.* 11, 8 mit den Worten Epikur's: Wir müssen uns irgend einen edlen Mann aussuchen, den wir stets vor Augen haben, damit wir leben, als schaue er uns zu, und immer handeln, als sehe er es. Diess lehre Epikur, er gebe uns einen Hüter, einen Sittenaufseher und er thue recht daran. Eine grosse Zahl von Sünden falle weg, wenn dem Sünder ein Zeuge zur Seite stehe. „Trage Einen im Herzen, um ihn mit einer Scheu zu verehren, die auch dein Innerstes heilige. O glücklich, welcher nicht nur durch seine Gegenwart, sondern an welchen schon der Gedanke bessert! Glücklich aber auch der, welcher Einen so zu scheuen weiss, dass er sich schon nach dessen Andenken regelt und bildet. Wer einen Andern so verehren kann, wird bald selbst verehrungswürdig sein. Wähle dir also einen Cato, oder wenn dir dieser zu schroff sein sollte, wähle einen Mann von milderem Sinn, einen Lälius, wähle irgend einen, dessen Wandel und Rede dir gefiel, der eine liebenswürdige Seele in seinen Mienen trug: ihn, deinen Hüter, dein Musterbild halte fortwährend deinen Blicken vor. Ich sage dir, wir bedürfen jemands, nach welchem sich unser Charakter bilde. Ohne Richtschnur wirst du das Verkehrte nicht ins Gleiche bringen.“ Wie lebhaft dringt sich hier auch dem Philosophen das nur im Christenthum wahrhaft befriedigte Bedürfniss nach einem Ideal auf, das nicht blos in abstracter Ferne, sondern in der concreten Wirklichkeit des Lebens vor uns steht und nicht blos die Tugenden eines Cato oder Lälius, sondern das Urbild aller menschlichen Vollkommenheit in sich darstellt! Da aber auch ein solches Vorbild, wie das eines Cato und

Lälius uns über so Vieles im Zweifel lässt, Hüter und Sittenaufseher, wie die von Epikur und Seneca empfohlenen, uns doch nur an das mahnen können, was wir selbst zu thun haben, so sieht man sich immer wieder auf sich selbst zurückgewiesen, um in sich selbst die Antriebe zum Guten und die Kräfte und Mittel zu allem demjenigen, was zu unserm Heile dient, zu finden. Auf nichts Anderes dringt daher Seneca mit grösserem Ernst und Nachdruck, als auf die innere Einkehr des Menschen in sich selbst. Er erinnert an die sittliche Macht des Gewissens, das, wenn es gut ist, der Zeugen Menge herbeiruft, wenn es böse ist, auch in der Einsamkeit beängstigt und sorgenvoll ist. *Si honesta sunt, quae facis, omnes sciant, si turpia, quid refert neminem scire, cum tu scias? O te miserum, si contemnis hunc testem! Ep.* 43, 5. Das Gewissen ist der Maasstab, nach welchem das ganze Verhalten zu beurtheilen ist, man kann nicht besser sein Leben schliessen als mit dem Zeugniss, dass man ein gutes Gewissen geliebt habe und ein edles Streben. Ist, wie Seneca mit Epikur sagt, der Anfang des Heils die Erkenntniss der Sünde, so liegt die erste Bedingung unseres Heils in der Folgsamkeit gegen die Stimme des Gewissens. „Denn wer nicht weiss, dass er fehlt, will sich nicht bessern lassen. Du musst über deinen Fehlern dich betreten, ehe du sie ablegen kannst. Manche rühmen sich ihrer Fehler. Und du glaubst, man werde auf Heilmittel denken, wenn man seine Fehler als Tugenden zählt. Also, soviel du kannst, überführe dich selbst, untersuche dich; sei dein eigener Ankläger, darauf dein Richter, endlich dein Fürsprecher, bisweilen aber thue dir selbst wehe.“ *Ep.* 28, 9 f. Damit aber diese Stimme des Gewissens, die auch der Gedanke an die *praesides deos* verstärkt in dem Bewusstsein: *hos supra me circaque stare, factorum dictorumque censores* (*de beata vita c.* 20), immer kräftig und wirksam bleibe, darf man es nie an der Wachsamkeit über sich selbst, der Selbstprüfung, der steten Rechenschaft, die man sich selbst gibt, fehlen lassen. Für diesen Zweck empfiehlt Seneca ein Mittel, das ihm immer sehr zum Lob seiner christlich from-

men Gesinnung angerechnet worden ist. Man solle, wenn der Tag vorüber sei und man sich zur nächtlichen Ruhe begebe, sich selbst fragen: welches Uebel deiner Seele hast du heute geheilt, welchem Laster hast du Widerstand entgegengesetzt, von welcher Seite bist du besser geworden? Was es Schöneres gebe, als diese Gewohnheit, den ganzen Tag genau zu durchgehen? Und was für ein Schlaf auf diese Selbstprüfung folge? Wie ruhig, tief und ungestört werde er sein, wenn die Seele, gelobt oder gemahnt, ihr eigener geheimer Beobachter und Richter, über ihr Thun und Wesen ein Erkenntniss ausspreche? Täglich stelle er sich vor sich selbst zur Verantwortung, wenn das Licht hinweggenommen sei, durchforsche er bei sich selbst den ganzen Tag und erwäge seine Thaten und Worte. *De ira* 3, 36. Je ernster man es mit der Prüfung seiner selbst nimmt, um so mehr gelingt es, seine Fehler und Mängel abzulegen. Es kommt in allem nur auf das Wollen an, man kann, wenn man will und nicht meint, dass man nicht könne. Die Natur hat dem Menschen Stärke genug gegeben, wenn wir sie nur gebrauchen und unsere Kräfte zusammennehmen und vollständig für uns, oder wenigstens nicht gegen uns in Bewegung setzen. Das nicht Wollen ist die Ursache, das nicht Können der Vorwand. *Ep.* 116, 8. Hängt demnach, so betrachtet, das Heil des Menschen von seinem eigenen Wollen und Vollbringen ab, so will auf der andern Seite doch auch Seneca die göttliche Mitwirkung nicht davon ausgeschlossen wissen. Ohne Gott gibt es ja keinen guten Menschen. Die Quelle des Guten in uns ist, dass Gott mit uns und in uns ist, dass ein heiliger Geist in uns wohnt, als Beobachter und Wächter über das Gute und Böse in uns. *Ep.* 41, 2. „Die Götter sind nicht stolz, nicht missgünstig, sie reichen den Aufsteigenden die Hand. Du wunderst dich, dass der Mensch zu den Göttern gehe! Gott kommt zu den Menschen; ja was noch näher ist, er kommt in die Menschen. Es ist kein gutes Gemüth ohne Gott. Same des Göttlichen ist in die menschlichen Körper ausgestreut. Nimmt ein guter Ackersmann ihn auf, so geht dem Ursprung Aehnliches her-

vor, so wächst empor, was gleich ist dem, woraus es gekommen; empfängt ihn ein schlechter, so tödtet ihn dieser, wie ein unfruchtbarer und sumpfiger Boden und sofort erzeugt er Unkraut statt der Früchte. *Ep.* 73, 15 f.

3. Das Verhältniss des Menschen zu den Mitmenschen.

Wenden wir uns von derjenigen Seite des religiösen Bewusstseins, auf welcher das Verhältniss des Menschen zu Gott und das, was der Mensch für sich selbst seiner sittlich-religiösen Aufgabe gegenüber ist, das Hauptobjekt der Betrachtung ist, zu der andern, auf welcher der Mensch in seinem Verhältniss zu Andern sich als sittliches Subjekt zu bethätigen hat, so ist voraus zu erwarten, dass eine Lehre, welche, wie die stoische, ihre Hauptrichtung auf das Praktische nimmt und der Idee des sittlich Guten und dem ihr entsprechenden sittlichen Handeln eine so hohe Bedeutung gibt, in eine um so nähere Berührung mit dem Christenthum kommen werde, das der Liebe Gottes die Liebe des Nächsten zur Seite stellt und in diesen beiden Geboten, als den höchsten und allgemeinsten, den ganzen Inhalt des religiösen Bewusstseins zusammenfasst. Es fragt sich daher, was der Stoicismus der christlichen Liebe des Nächsten Analoges enthält und wie sich Seneca in dieser Beziehung zu dem System seiner Schule gestellt hat. Es kann auch bei dieser Frage schon diess eine günstige Meinung für Seneca erwecken, dass er in seinen Hauptschriften die Lehre von den Wohlthaten zum Gegenstand seiner Darstellung gemacht hat. Seine sieben Bücher *de beneficiis* sind eine so ausführliche und umfassende Untersuchung dieser praktischen Frage, dass er im Grunde das ganze Verhalten des Menschen zu den Mitmenschen unter diesen Gesichtspunkt gestellt hat, und die Grundsätze, die er hierüber aufstellt, sind beinahe durchaus so rein und würdig, dass sie von selbst die Vergleichung mit den Lehren und Vorschriften des Christenthums sehr nahe legen.

Wie das Christenthum überhaupt allen Werth des sittlich Guten in die Gesinnung setzt und nach diesem Princip auch

das Verhalten des Menschen zu Andern beurtheilt, so hebt auch Seneca vor allem hervor, dass es bei den Wohlthaten nicht auf das Aeussere, sondern auf das Innere ankomme, auf die Gesinnung, mit welcher man Wohlthaten gibt und empfängt. *Non potest*, sagt er 1, 5, *beneficium manu tangi, sed animo geritur. Multum interest inter materiam beneficii et beneficium. Itaque nec aurum nec argentum nec quicquam eorum, quae pro maximis accipiuntur, beneficium est, sed ipsa tribuentis voluntas. Imperiti autem id, quod occurrit et quod traditur possideturque, solum notant, cum contra illud, quod in re carum atque pretiosum est, parvi pendunt. Haec, quae tenemus, quae adspicimus, in quibus cupiditas nostra haeret, caduca sunt, auferre nobis ea et fortuna et injuria potest: beneficium vero etiam amisso eo, per quod datum est, durat, est enim recte factum, quod inritum nulla vis efficit. — Quid est ergo beneficium? benevola actio tribuens gaudium capiensque tribuendo, in id quod facit, prona et sponte sua parata. Itaque non quid fiat aut quid detur refert, sed qua mente, quia beneficium non in eo, quod fit aut datur consistit, sed in ipso dantis aut facientis animo. — Animus est, qui parva extollit, sordida inlustrat, magna et in pretio habita dehonestat: ipsa, quae adpetuntur, neutram naturam habent, nec boni nec mali: refert, quo illa rector inpellat, a quo forma rebus datur.* In der Entwicklung und Empfehlung der Grundsätze, nach welchen man Wohlthaten geben soll, trifft Seneca auf eine öfters überraschende Weise mit den Lehren und Vorschriften des Christenthums zusammen. Es ist nur eine Anwendung des christlichen Gebots: was ihr wollt, dass euch die Leute thun, das thut ihr ihnen auch, wenn er als allgemeinen Grundsatz voranstellt 2, 1: *sic demus, quomodo vellemus accipere*, nämlich *ante omnia libenter, cito, sine ulla dubitatione.* Das sei die *expeditissima via,* wenn man wissen wolle, *quemadmodum dandum sit beneficium.* Ebenso dringen sich von selbst die christlichen Parallelen auf, wenn auch Seneca ermahnt, die Götter im Wohlthun nachzuahmen, die auch über die Lasterhaften ihre Sonne aufgehen lassen und nach der Weise der besten Eltern,

die zu den Schmähungen ihrer Kinder lächeln, nicht aufhören, Wohlthaten auf die zu häufen, die über den Urheber der Wohlthaten im Zweifel sind und in gleicher Gesinnung beharrend ihre Gaben an Geschlechter und Völker austheilen, indem sie ihre Macht nur dazu haben, um zu segnen, 4, 26. 7, 31, wenn er auch Feinde vom Wohlthun nicht ausgeschlossen wissen will (*de otio sap. c.* 28), von Wohlthaten spricht, die nicht öffentlich, sondern geheim und im Stillen zu geben sind (*quae succurrunt infirmitati, egestati, ignominiae tacite danda sunt, ut nota sint solis, quibus prosunt: interdum etiam ipse qui juvatur, fallendus est, ut habeat, nec a quo acceperit, sciat, de benef.* 2, 9). Wie die stoische Tugend ihren Werth nur in der Reinheit und Uneigennützigkeit der Gesinnung hat, so muss sie sich als die *virtus gratuita*, die nichts Grosses an sich hat, sobald etwas an ihr käuflich ist, ganz besonders im Wohlthun erweisen. Denn was ist unedler, als wenn man berechnet, um welchen Preis man tugendhaft ist, da die Tugend weder durch Gewinn anlocken, noch durch Verlust abschrecken und so wenig jemand durch Hoffnung und Versprechungen bestechen will, dass sie im Gegentheil Aufopferungen für sich verlangt und oft sich freiwillig darbietet. Der Eigennutzen muss niedergetreten sein, wenn man zu ihr gelangen will, wohin sie auch ruft und schickt ohne Rücksicht auf das Vermögen; ja zuweilen darf man auch sein Blut nicht sparen, um ihre Bahn zu wandeln, und nie darf man ihr Gebot ablehnen. — Wenn das Edle um sein selbst willen erstrebt werden muss, Wohlthun aber etwas edles ist, so kann es damit nicht anders gehalten werden, weil es ja gleicher Natur ist, 4, 1. Was Seneca *Ep.* 48 dem Freunde schreibt und als das Wesen der in der Gemeinschaft aller Dinge bestehenden Freundschaft bestimmt, dass man nicht glücklich leben kann, wenn man nur auf sich sieht und alles zu seinem eigenen Vortheil zu wenden sucht, dass man für den Andern leben muss, wenn man für sich leben will (*alteri vivas oportet, si vis tibi vivere)*, gilt auch von dem Verhältniss zu den Mitmenschen überhaupt. Man kann keine durch Wohlwollen und

Wohlthun sich äussernde Gesinnung gegen Andere haben, wenn man sich nicht über sich selbst erhebt und sein eigenes Interesse dem Interesse Anderer unterordnet. „Was ist es denn Grosses, sich selbst zu lieben, sich selbst zu schonen, für sich selbst zu gewinnen? Von allem diesem lenkt die wahre Lust zur Wohlthätigkeit ab, zum Verlust zieht sie mit aller Gewalt hin und lässt Vortheile zurück, hochfreudig, wenn nur das wohlthätige Werk gethan ist.“ 4, 14.

Alle diese Grundsätze und Lehren enthalten nichts, was nicht auch vom Christenthum vollkommen anerkannt würde und als wesentlich christlich anzusehen wäre, es scheint daher nur ein sehr geringer Unterschied zu sein, ob man die gegen die Mitmenschen praktisch sich äussernde sittlich gute Gesinnung stoisch Wohlthätigkeit oder christlich Liebe nennt. Wenn auch, sobald man in die speciellere Motivirung eingeht, die stoische und die christliche Sittenlehre in dieser Beziehung weit auseinandergehen, die stoische ihre stärksten Motive nur der Idee der reinen, uneigennützigen, ihre höchste Befriedigung nur in sich selbst findenden Tugend, die christliche dem Glauben an Christus entnehmen kann, so haben doch beide eine gemeinsame Grundlage in dem allgemein Vernünftigen, auf das auch das Christenthum, als das dem Menschen an sich Natürliche, in seinem sittlichen Bewusstsein sich von selbst Aussprechende, das über alle positiven Gebote Hinausliegende, dem natürlichen sittlichen Gefühl Unabweisbare, in letzter Beziehung immer wieder zurückgeht. Man vgl. z. B. Matth. 7, 9 f. 12. Dem Stoiker, dessen Princip überhaupt das naturgemässe Handeln ist, liegt es ohnediess am nächsten, auf das natürlich Sittliche, den dem Menschen natürlichen Trieb zum Guten als dasjenige hinzuweisen, das auch ohne philosophische Gründe und gesetzliche Bestimmungen die Norm seines Verhaltens gegen die Mitmenschen ist. *Nulla lex*, sagt Seneca *de benef.* 4, 17, *amare parentes, indulgere liberis jubet. Supervacuum est enim, in quod imus, inpelli. Quemadmodum nemo in amorem sui cohortandus est, quem adeo dum nascitur trahit, ita ne ad hoc quidem, ut honesta per se petat: placent suapte*

natura adeoque gratiosa virtus est, ut insitum sit etiam malis probare meliora. Quis est, qui non beneficus videri velit? — Nec quisquam tantum a naturali lege descivit et hominem exuit, ut animi causa malus sit. — Maximum hoc habemus naturae meritum, quod virtus in omnium animos lumen suum permittit: etiam qui non sequuntur illam, vident. Stehen nun aber beide, die stoische und die christliche Sittenlehre, auf dieser von beiden Seiten anerkannten gemeinsamen Grundlage, wie weit können sie auf derselben Hand in Hand mit einander gehen, wie weit erstreckt sich ihre Uebereinstimmung, wenn man die Anwendung jener allgemeinen Grundsätze auf das Object des sittlichen Handelns in's Auge fasst? Es ist das Verhältniss des Menschen zu den Mitmenschen, um das es sich handelt, aber wer ist der Mitmensch, wer der Nächste, an welchem man Liebe üben und Werke der Wohlthätigkeit verrichten soll? Ist es jeder, der überhaupt Mensch ist, oder ist hier nicht eine bestimmte Grenzlinie gezogen? Ist hier nicht der Punkt, wo der Universalismus des Christenthums mit dem Particularismus und dem aristokratischen Charakter des Alterthums in nothwendigen Conflict kommt? Es lässt sich kaum annehmen, dass diese auch mit dem Römerthum der spätern Zeit so tief verwachsene Welt- und Lebensansicht bei Seneca völlig verschwunden ist, aber gestehen muss man, dass er mehr als irgend ein Anderer der alten Welt über sie hinwegkam und hier gerade näher als irgendwo dem universellen Geiste des Christenthums steht. Der Mensch an sich, der Mensch als solcher ist ihm der Gegenstand sittlichen Handelns. *Nemo non, cui alia desint,* lässt er *de clem.* 1, 1 seinen kaiserlichen Zögling sagen, *hominis nomine apud me gratiosus est.* Vgl. *de vita beata c.* 24: *quis liberalitatem tantum ad togatos vocat? hominibus prodesse natura jubet: servi liberive sint, ingenui an libertini, justae libertatis an inter amicos datae, quid refert? ubicunque homo est, ibi beneficio locus est.* Es ist ihm mit Einem Worte *Ep.* 95, 33 *homo sacra res homini.* Daher ist es Pflicht, auch Unbekannten beizustehen *(ignotis succurrere, de ira* 1, 5) und selbst Feinden Hülfe zu leisten und sie

mild zu behandeln. Seneca ist einer der wenigen Schriftsteller, welche die Feindesliebe als allgemeine Menschenpflicht anerkannt haben. *Usque ad ultimum vitae finem*, spricht er *de otio sapientis c.* 28 als stoischen Grundsatz aus, *in actu erimus, non desinemus communi bono operam dare, adjuvare singulos, opem ferre etiam inimicis miti manu.* Und dass diess nicht blos eine zufällige augenblickliche Aeusserung ist, sondern seinen tiefern Grund und Zusammenhang in Seneca's sittlicher Lebensansicht überhaupt hat, erhellt aus dem Ernst und Nachdruck, mit welchem er sich gegen Rache und Vergeltung und gegen alles erklärt, was nur in der Absicht, die Andern zu beleidigen, geschieht. Es gehört alles diess zu den Aeusserungen des Zorns, welchen Seneca in seinen besondern Abhandlungen hierüber nach allen Seiten so beleuchtet, dass man ihn nur als eine mit den stoischen Tugendbegriffen in grösstem Widerspruch stehende Leidenschaft betrachten kann. So süss auch die Rache sein mag und so sehr in ihr der Zorn in seinem Rechte zu sein scheint, so verwerflich ist sie. *Non enim,* sagt Seneca *de ira* 2, 32, *ut in beneficiis honestum est merita meritis repensare, ita injurias injuriis. Illic vinci turpe est, hic vincere. Inhumanum verbum est et quidem pro justo receptum* (*ultio et*) *talio*, *non multum differt nisi ordine* (d. h. von einer einfachen Beleidigung unterscheidet sich die Rache nur dadurch, dass sie die Erwiderung einer Beleidigung ist, somit auf etwas, was schon geschehen ist, folgt, und darin eine scheinbare Berechtigung hat): *qui dolorem regerit, tantum excusatius peccat. — Magni animi est, injurias despicere.* Der Grund, mit welchem Seneca diess motivirt, ist auch hier wieder der Begriff des Menschen, der Gedanke, dass man auch in dem Feind und Beleidiger den Menschen zu sehen und zu achten hat. Von diesem Standpunkt aus erhebt sich Seneca zu der Idee eines die ganze Menschheit umfassenden Gesellschaftskörpers, in welchem jeder Einzelne seine Bedeutung in der Einheit des Ganzen hat, zu welchem er gehört. *Nefas est,* so argumentirt Seneca a. a. O. c. 31, *nocere patriae: ergo civi quoque, nam hic pars patriae est. Sanctae partes sunt, si uni-*

versum venerabile est; ergo et homini, nam hic in majore tibi urbe civis est. Quid si nocere velint manus pedibus? manibus oculi? ut omnia inter se membra consentiunt, quia singula servari totius interest, ita homines singulis parcent, quia ad coetum geniti sunt. Salva autem esse societas nisi custodia et amore partium non potest. Wie also in der christlichen Anschauung Christus das Haupt ist, dessen Leib die Gläubigen sind, oder der Leib, dessen Glieder sie sind, so betrachtet Seneca die Menschheit als einen Leib, in welchem die Einzelnen als Glieder desselben organischen Ganzen begriffen sind, und hier wie dort ist die Liebe das Band, das das Ganze zusammenhält und die Einzelnen im Interesse des Ganzen mit ihm verknüpft. *Omne hoc, quod vides*, sagt Seneca *Ep.* 95, 52, *quo divina atque humana conclusa sunt, unum est: membra sumus corporis magni. Natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gigneret; haec nobis amorem indidit mutuum et sociabiles fecit; illa aequum justumque composuit; ex illius constitutione miserius est nocere quam laedi; ex illius imperio paratae sint juvantis manus. Ille versus et in pectore et in ore sit:*

Homo sum, nihil humani a me alienum puto.

Habemus in commune, quod nati sumus, societas nostra lapidum fornicationi simillima est, quae casura, nisi invicem obstaret, hoc ipso sustinetur. Vgl. *de benef.* 4, 18, wo Seneca der Vernunft die Gemeinschaft als das Zweite zur Seite stellt, das den Menschen, welcher, wenn er einzeln stände, keinem gewachsen wäre, zum Herren des Ganzen macht. Die Gemeinschaft hat ihm die Herrschaft über alle Geschöpfe gegeben, die Gemeinschaft hat ihn den Erdgebornen zur Herrschaft über ein fremdes Naturgebiet gebracht und ihn auch das Meer beherrschen heissen, sie macht uns stark, weil wir sie als Beistand gegen das Schicksal aufrufen können. *Hanc societatem tolle et unitatem generis humani, qua vita sustinetur, scindes. Tolletur autem,* so motivirt Seneca durch diese Idee die Pflicht der Dankbarkeit, *si efficis, ut ingratus animus non per se vitandus sit, sed quia aliquid illi timendum est.*

Unstreitig ist es als ein nicht geringer Fortschritt in der allgemeinen Entwickelungsgeschichte der Menschheit zu betrachten, dass in der von Seneca in dieser Bestimmtheit ausgesprochenen Humanitätsidee ein Princip aufgestellt wurde, aus welchem für das Verhältniss des Menschen zu den Mitmenschen nur eine ächt humane, wohlwollende, versöhnliche, Frieden und Einigkeit stiftende, alle Tugenden des socialen Lebens erzeugende Gesinnung, oder eine die ganze Menschheit umfassende, alle in derselben Gemeinschaft mit einander verknüpfende Liebe als die in dem sittlichen Bewusstsein begründete praktische Folgerung abgeleitet werden konnte. Und wenn nun alles, was das geistige Bewusstsein des Menschen in diesem Sinne erweitert und seine höchste Aufgabe darin erkennen lässt, das Besondere dem Allgemeinen, seine eigene Subjectivität einer über ihr stehenden Objectivität unterzuordnen und das Einzelne aus der Einheit des Ganzen zu begreifen, auch eine Annäherung an den universellen Standpunkt des Christenthums ist und das christliche Princip einer von allen particularistischen Beschränkungen und subjectiven Interessen freien Liebe, so lässt sich auch hier dem System der Stoa, wie es sich in den Schriften Seneca's darstellt, ein dem Christenthum verwandter Geist nicht absprechen.

Es darf diess mit um so grösserem Rechte behauptet werden, da Seneca selbst seine freiere universellere Ansicht ausdrücklich auch auf ein Verhältniss des socialen Lebens ausgedehnt hat, in welchem die Schranken des particularistischen Geistes der alten Welt erst allmählig durch das Christenthum aufgehoben worden sind. Seneca will von der Gemeinschaft, in welcher er alle Glieder der menschlichen Gesellschaft mit einander stehen sieht, auch die Sklaven nicht ausgenommen wissen. Er empfiehlt nicht nur eine schonende und billige Behandlung der Sklaven, sondern er erkennt auch in dem Sklaven Rechte, die geachtet werden müssen, sieht auch in ihm einen Menschen, der gleicher Natur mit allen andern ist. „Man muss," sagt Seneca *de clem.* 1, 18, „bei dem Sklaven bedenken, nicht wie viel man ihn ungestraft leiden lassen kann,

sondern wie viel die Natur des Rechts und der Billigkeit dir gestattet, die auch Gefangene und Gekaufte schonend behandeln heisst. Sklaven dürfen sich zu einer Bildsäule flüchten. Wenn auch gegen einen Sklaven alles erlaubt ist, so gibt es doch etwas, was gegen ihn als Menschen für erlaubt zu halten das gemeinsame Recht der lebenden Wesen verbietet, weil er derselben Natur ist, wie du.“ Auch der Sklave ist also Mensch und als Mensch ist auch er ein sittliches Subject, das Tugend üben und Gutes thun kann. „Wer leugnet, dass bisweilen auch ein Sklave seinem Herrn eine Wohlthat erweisen kann, der kennt nicht das menschliche Recht (das *jus humanum*). Denn nicht darauf kommt es an, welches Standes, sondern welches Sinnes der ist, der etwas thut. Keinem ist die Tugend verschlossen, allen steht sie offen, alle lässt sie zu, alle ladet sie ein, Freigeborene, Freigelassene, Sklaven, Könige und Verbannte, sie wählt nicht Haus noch Vermögen, sie ist mit dem nackten Menschen zufrieden.“ — „So ist etwas nicht desshalb keine Wohlthat, weil es von einem Sklaven herrührt, sondern desswegen eine um so grössere, weil nicht einmal der Sklavenstand davon zurückschrecken konnte.“ — „Warum sollte es denn eher der Fall sein, dass die Persönlichkeit der Sache Abbruch thut, als dass die That selbst der Person Ehre macht? Haben doch alle denselben Ursprung, dieselbe Abstammung, kein Mensch ist edler als der andere, es sei denn, dass sein Geist besser beschaffen und für edle Bestrebungen fähiger ist. Die, welche ihre Ahnenbilder in den Vorhöfen aufstellen und die Namen ihrer Familie in langer Reihe und in vielverzweigten Stammbäumen an dem Vordertheil ihrer Wohnungen anbringen, sind sie nicht mehr bekannt als angesehen? Die Eine Mutter unser aller ist die Welt, der erste Ursprung eines jeden lässt sich, sei es durch glänzende oder niedrige Verwandtschaftsgrade, dahin zurückführen. Darum verachte man niemand, man hebe nur kühn den Geist empor, am Ziele erwartet uns hoher Adel. Wie kann aber, wer ein Sklave seiner Lust, seines Schlundes, einer Buhlerin ist, jemand einen Sklaven nen-

nen?" *De benef.* 3, 18—28. In der Idee der Tugend hebt sich der Unterschied von Freiheit und Sklaverei auf. Wie der Apostel Paulus Gal. 4, 28 vom Christenthum sagt, in Christus sei kein Unterschied zwischen dem Juden und Griechen, zwischen dem Sklaven und Freien, zwischen Mann und Weib, in Christus seien alle Eins, wie er 1. Kor. 7, 21 den christlichen Sklaven selbst die Ermahnung gibt, sie sollen sich wegen ihres Sklavenstandes keine Sorge machen, denn wer als Sklave in dem Herrn berufen sei, sei ein Freigelassener des Herrn, und wer als Freier berufen sei, sei ein *δῦλος Χϱιστῦ*, ebenso kann auch nach stoischer Ansicht sowohl der Sklave ein Freier als auch der Freie ein Sklave sein, da es nicht auf das, was man äusserlich, sondern nur das, was man innerlich ist, ankommt. *Errat*, sagt Seneca *de benef.* 3, 20, *si quis existimat servitutem in totum hominem descendere; pars melior ejus excepta est: corpora obnoxia sunt et adscripta dominis, mens quidem sui juris, quae adeo libera et vaga est, ut ne ab hoc quidem carcere, cui inclusa est, teneri queat, quo minus impetu suo utatur et ingentia agat et in infinitum comes coelestibus exeat. Corpus itaque est, quod domino fortuna tradidit; hoc emit, hoc vendit: interior illa pars mancipio dari non potest. Ab hac quidquid venit, liberum est; nec enim aut nos omnia jubere possumus aut in omnia servi parere coguntur.* Je gebundener und unfreier der äussere Zustand ist, um so mehr liegt darin für den Geist der Antrieb, das Bewusstsein seiner innern Freiheit in sich zu entwickeln und zu stärken. Philosophisch mag man die Sklaverei aus diesem Gesichtspunkt betrachten, verlangt ja sogar der Apostel Paulus von dem christlichen Sklaven, dass er selbst in dem Falle, wenn er frei werden könne, lieber bleiben soll, was er sei, weil man doch auch als Sklave ein guter Christ sein könne. Für das praktische Leben bleibt aber demungeachtet die Aufgabe, auf die Aufhebung des unnatürlichen Zustandes und solange er fortbesteht, wenigstens die Milderung desselben so viel möglich hinzuwirken. Es gereicht auch diess unserm Philosophen zum besondern Ruhm, dass er ein warmes Mitgefühl mit dem

Schicksal der Sklaven hat, und eine schonende humane Behandlung derselben sehr nachdrücklich empfiehlt, auch darin mit so manchen Ermahnungen zusammentreffend, die hierüber in den Briefen unsers Kanons gegeben werden. Wie er es schon in seiner Abhandlung *de clementia* 1, 18 für ein Lob erklärt, die Sklaven menschlich zu behandeln *(servis imperare moderate, laus est)*, so spricht er hievon ganz besonders in dem sieben und vierzigsten seiner Briefe. „Gern höre ich," schreibt er hier seinem Freunde, „von Leuten, die von dir herkommen, erzählen, wie freundlich du mit deinen Sklaven umgehst, so geziemt es deiner Weisheit und deiner Bildung. Es sind Sklaven, aber Menschen; Sklaven, aber Hausgenossen; Sklaven oder vielmehr Freunde niedrigen Standes; Sklaven — nein unsere Mitsklaven sind es, wenn wir bedenken, dass der Willkür des Geschicks gegen uns ebenso viel, wie gegen jene zusteht. Daher finde ich den Mann lächerlich, der es für eine Schande hält, mit seinen Sklaven zu speisen. Und warum? Einzig, weil eine übermüthige Sitte einen Sklavenschwarm um den tafelnden Herrn herstellt." — „Noch manches andere Grausame und Unmenschliche übergehe ich, wie dass wir sie nicht als Menschen, sondern als Lastthiere missbrauchen." — „Willst du nicht bedenken, dass der, welchen du deinen Sklaven nennst, aus demselben Samen entsprossen, unter demselben Himmel dieselbe Luft athmet, und lebt und stirbt, wie du? Du kannst ebenso gut ihn als Freien sehen, wie er dich als Sklaven. Durch die Niederlage des Varus hat das Schicksal manchen Mann von der glänzendsten Geburt, der die Senatorenwürde als Lohn seines Kriegsdienstes vor Augen hatte, niedergedrückt; den Einen hat es zum Hirten, den Andern zum Wächter einer Hütte gemacht. Verachte nun einen Menschen seines Standes wegen, in welchen du, während du ihn verachtest, selbst übergehen kannst. Doch ich will mich nicht in einen Gegenstand von so weitem Umfang einlassen und von der Behandlung der Sklaven reden, denen wir so übermüthig, so hart, so schimpflich begegnen. Nur den Hauptinhalt meiner Regeln gebe ich, er lautet: Gehe mit dem Geringeren

so um, wie du wünschest, dass der Höhere mit dir umgehen möge. So oft dir einfällt, was du alles gegen deinen Sklaven dir erlauben darfst, so lass dir auch einfallen, dass dein Herr sich eben so viel gegen dich erlauben dürfe. „Aber ich habe keinen Herrn," sagst du. Du bist noch nicht alt genug: vielleicht wirst du noch Einen bekommen. Weisst du nicht, wie alt Hecuba war, als sie zu dienen anfing, wie alt Krösus und die Mutter des Darius und Plato und Diogenes? Gehe schonend mit deinem Sklaven um, ja mache ihn zu deinem Gesellschafter, mit dem du sprichst, den du um Rath fragst, mit dem du zu Tische sitzest." — „Geflissentlich haben die Voreltern alles Gehässige von der Herrschaft und von den Sklaven alles Erniedrigende fern gehalten. Sie nannten den Herrn Hausvater (*pater familiae*), die Sklaven, was noch in dem Namen besteht, Hausgenossen (*familiares*). Sie setzten ein Fest ein, nicht, damit nur an diesem Tage die Herren mit ihren Sklaven essen sollten, sondern sie räumten ihnen an demselben die Ehrenplätze im Hause ein, liessen sie richterliche Aussprüche thun und erklärten damit die Familie für eine Republik im Kleinen." — „Keine Sklaverei ist schimpflicher als eine freiwillige. Lass' dich also nicht durch jene ekeln Vornehmen abschrecken, deinen Sklaven freundlich und nicht als ein stolzer Höherer zu begegnen. Sie sollen dich ehren statt dich zu fürchten. Da wird man aber einwenden, ich wolle dem Sklaven die Freiheitsmütze aufsetzen, wolle die Herrn von ihrer Höhe herabstürzen, wenn ich sage, der Sklave soll seinen Herrn ehren, nicht fürchten. Aber ich wiederhole es, er soll ihn ehren, wie man einen Höheren ehrt, dessen Client man ist, dem man seine Achtung beweist. Wer jenes einwendet, vergisst, dass für einen Herrn das nicht zu wenig sein kann, was der Gottheit genügt, verehrt und geliebt zu werden. Furcht kann sich der Liebe nicht beimischen. Du thust also nach meinem Urtheil ganz recht, wenn du von deinen Sklaven nicht gefürchtet werden willst und nur mit Worten strafst." Vergleicht man hiemit Stellen der paulinischen Briefe, wie Eph. 6, 9, wo, nachdem zuvor die Knechte

zum aufrichtigen Gehorsam gegen die Herrn ermahnt sind, auch diese erinnert werden: *τὰ αὐτὰ ποιεῖτε πρὸς αὐτοὺς, ἀνιέντες τὴν ἀπειλήν· εἰδότες ὅτι καὶ ὑμῶν αὐτῶν ὁ κύριός ἐστιν ἐν οὐρανοῖς, καὶ προσωποληψία οὐκ ἔστι παρ᾽ αὐτῷ,* und Col. 4, 1, *οἱ κύριοι, τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε, εἰδότες ὅτι καὶ ὑμεῖς ἔχετε κύριον ἐν οὐρανοῖς,* so ist zwar die Ermahnung des Philosophen nicht ebenso religiös motivirt, der Gedanke selbst aber ist derselbe, ob der *superior*, welchen der Herr des Sklaven dem *inferior* gegenüber vor Augen haben soll, der Herr im Himmel ist, oder ein irdischer, und der ganze Inhalt des Briefs ist so wahr und trefflich, dass ihm wohl Weniges im gleichen Sinne aus den Schriften des klassischen Alterthums wird zur Seite gestellt werden können. Dabei kommt auch noch diess in Betracht, dass, während die neutestamentlichen Schriftsteller weit mehr den Sklaven ihre Pflichten gegen die Herrn als den Herrn die ihrigen gegen die Sklaven einschärfen, Eph. 6, 5—8. Col. 3, 22—25. 1. Tim. 6, 1. Tit. 2, 9. 1. Petr. 2, 18 f., Seneca vor allem nur das Verhältniss der Herrn zu den Sklaven in's Auge fasst, wie diess die Sympathie mit dem gedrückten Stand am unmittelbarsten nahe legen musste.

Noch in einem Punkte stimmt Seneca mit den sittlichen Begriffen der ältesten Christen sehr genau überein. Es ist bekannt, welchen Anstoss die letztern an den heidnischen Schauspielen nahmen, und mit welchem Abscheu sie sich ganz besonders von den blutigen Gladiatorenkämpfen des Amphitheaters hinwegwandten. Für verwerflich hält auch Seneca diese Spiele, und wenn man die Gründe, mit welchen er seine Ansicht motivirt, mit den Erklärungen der Kirchenlehrer hierüber zusammenstellt, so darf er keineswegs die Vergleichung mit ihnen scheuen. Hören wir, wie Tertullian in der diesem Gegenstand besonders gewidmeten Schrift *de spectaculis* hierüber sich ausspricht c. 19: *Si saevitiam, si impietatem, si feritatem permissam nobis contendere possumus, eamus in amphitheatrum. Si tales sumus, quales dicimur, delectemur sanguine humano. Bonum est, cum puniuntur nocentes. — Et tamen*

innocens de supplicio alterius laetari non potest, cum magis competat innocenti dolere, quod homo par ejus tam nocens factus est, ut tam crudeliter impendatur. — Certe quidem gladiatores innocentes in ludum veniunt, ut publicae voluptatis hostiae fiant. Tertullian hebt zwar auch die das menschliche Gefühl verletzende Grausamkeit und Rohheit dieser Schauspiele hervor, aber er betrachtet sie nicht blos als Mensch, sondern als Christ; die Hauptsache ist ihm, dass diese *spectacula* überhaupt zur *pompa* des Teufels und seiner Engel gehören. *Igitur si ex idololatria universam spectaculorum paraturam constare constiterit, indubitate praejudicatum erit etiam ad spectacula pertinere renuntiationis nostrae testimonium in lavacro, quae diabolo et pompae et angelis ejus sint mancipata scilicet per idololatriam,* a. a. O. c. 4. Man kann an ihnen nicht theilnehmen, ohne in Widerspruch mit seinem christlichen Bekenntniss zu kommen, und sich durch die Berührung mit dem dämonischen Heidenthum zu verunreinigen. Seneca kann sie nur unter den Gesichtspunkt der Humanitätsidee stellen, diesen aber fasst er um so reiner in's Auge. In diesem Zusammenhange hat er den merkwürdigen Ausspruch gethan, dass der Mensch an sich eine heilige Sache sei. *Ep.* 93, 33: *homo sacra res homini, jam per lusum ac jocum occiditur, et quem erudiri ad inferenda accipiendaque volnera nefas erat, is jam nudus inermisque producitur, satisque spectaculi ex homine mors est. In hac ergo morum perversitate desideratur solito vehementius aliquid, quod mala inveterata discutiat. Decretis agendum est, ut revellatur penitus falsorum recepta persuasio, his si adjunxerimus praecepta, consolationes, adhortationes, poterunt valere, per se inefficaces sunt.* Es liegt auch hierin eine unbewusste Hinweisung auf das Christenthum. Denn wenn Seneca etwas mehr als Gewöhnliches für nothwendig erachtet, um der so tief gewurzelten Verdorbenheit der Sitten mit Kraft und Erfolg entgegenzutreten, was theoretisch nur durch positive Bestimmungen, durch Decrete oder Dogmen zur Widerlegung der herrschenden falschen Lehre und praktisch durch kräftiger wirkende Motive geschehen kann, so ist hiemit nur ausgesprochen, was

in der Folge faktisch der Fall war, dass jener grausamen Vergnügungssucht erst durch den Sieg des Christenthums über das Heidenthum ein völliges Ende gemacht wurde. Ueber den sittenverderblichen Einfluss dieser Schauspiele äussert sich Seneca auch *Ep.* 7 sehr nachdrücklich, wo er auf die Frage, was man hauptsächlich zu meiden habe, sagt: das Menschengewühl. „Keiner ist, der uns nicht einen Fehler empfiehlt oder aufdringt oder unvermerkt anhängt. Gewiss, je mehr des Volks, in das wir uns mischen, um so grösser die Gefahr. Nichts aber ist so schädlich für die guten Sitten, als vor irgend einem Schauspiel zu sitzen, denn dann beschleichen uns unter der Ergötzlichkeit um so leichter die Laster. Glaubst du es wohl? Ich komme habgieriger, ehrsüchtiger, sinnlicher, ja grausamer sogar und unmenschlicher zurück, weil ich unter Menschen war. Zufällig gerieth ich des Mittags in das Theater, Scherze erwartend und witzige Einfälle und irgend eine Erheiterung, wobei der Menschen Augen von Menschenblut ausruhen möchten. Ich fand das Gegentheil, alles vorangegangene Kämpfen war Barmherzigkeit gewesen. Keine ergözlichen Künste mehr — reines Gemezel ist es.“ — „Des Morgens wirft man Menschen den Löwen und Bären, des Mittags ihren Zuschauern vor. Wer eben gemordet, wird zum Morde einem Andern vorgeworfen: den Sieger spart man zu einem dritten Todtschlag. Das Ende für alle Kämpfende muss der Tod sein, mit Feuer und Schwert geht man zu Werke, und so treibt man es, bis der Kampfplatz leer ist. — Seht ihr denn nicht, dass böse Beispiele auf diejenigen zurückwirken, die sie geben? Danket den unsterblichen Göttern, dass ihr den grausam zu sein lehret, der es nicht lernen kann.“ Und wie bald hat selbst der damals dafür noch so unempfänglich scheinende Nero durch eine solche Schule sich zum Meister in der Kunst, grausam zu sein, gebildet! Mit schneidender Ironie spricht Seneca denselben Tadel gegen die grausame Lust der Römer aus, wenn er *de tranquillitate animi c.* 2 den, welchen der Wankelmuth und der Ekel an jedem Genuss von Ort zu Ort treibt, zuletzt auch wieder nach Rom zurückkehren lässt, als

den Ort, wo man zur Abwechslung mit andern Genüssen auch den Genuss des Menschenbluts haben kann: *Jam flectamus cursum ad urbem: nimis diu a plausu et fragore aures vacaverunt: juvat jam et humano sanguine frui**).

4. Der Glaube an ein künftiges Leben.

Je genauer wir das Verhältniss Seneca's zum Christenthum nach seinen verschiedenen Seiten in's Auge fassen, um so zahlreicher und sprechender sind die Züge, in welchen sich eine dem Christenthum verwandte Welt- und Lebensansicht zu erkennen gibt. Ist diess auch bei dem weitern, noch in Betracht kommenden Punkt der Fall, bei allem demjenigen, was sich auf Tod und Unsterblichkeit und die Vollendung des Menschen in einem künftigen Leben bezieht?

---

*) Friedländer, Ueber Gladiatorenspiele und Thierhetzen zu Rom in der Kaiserzeit im Rhein. Museum für Philologie, Zehnter Jahrg. 1856, S. 544 f., erklärt zwar Seneca für den einzigen in der ganzen römischen Literatur, welcher vom allgemein menschlichen Standpunkte aus über die Sache spreche, legt aber darauf kein grosses Gewicht. Sicherlich sei sein Erguss *Ep.* 7 aus einem lebhaften Gefühl von der unmenschlichen Grausamkeit einer solchen Scene hervorgegangen. Aber ebenso sicher sei es auch, dass dieses Gefühl nur ein vorübergehendes, durch die Scheusslichkeit des ungewohnten Anblicks erregtes gewesen sei, keineswegs stark genug, um das Institut der Fechterspiele ganz zu perhorresciren. Denn derselbe Seneca rechne sie in der Trostschrift an seine Mutter (17, 1) unter die leichten Zerstreuungen, mit denen man vergebens den Kummer zu bannen suche. Phrasen, wie die *de tranq. an.* 2, 13, seien bei ihm nicht aus einem sittlichen Bewusstsein, sondern aus der Stimmung des Momentes hervorgegangen. Für so zufällig können aber solche Aeusserungen nicht gehalten werden, da sie nicht isolirt stehen, sondern mit Seneca's allgemeiner Lebensansicht sehr genau zusammenhängen. Wer seine Missbilligung dieser Spiele auf den allgemeinen Satz zu gründen weiss, dass der Mensch an sich dem Menschen etwas Heiliges sein müsse, setzt sich dadurch in einen principiellen Gegensatz zu der Inhumanität der nationalen Sitte. Die aus der *Consol. ad Helv.* citirte Stelle enthält nichts, was hieher gehört. [Auch Mark Aurel, gleichfalls Stoiker, suchte die Grausamkeit der Gladiatorenspiele zu steuern. Z.].

Nach der Lehre des Christenthums hat der Mensch schon hier sein Bürgerrecht im Himmel, er gehört einer höheren Welt an, auf welche sein ganzes Denken und Wollen so gerichtet ist, dass er, wenn sein leibliches Leben zu Ende geht, in sie nur eingeht, um in ihr als seiner wahren Heimath auf immer daheim zu sein. Eben diess ist die von Seneca in unzähligen Stellen seiner Schriften ausgesprochene, seine ganze Weltanschauung beherrschende Ueberzeugung. Sie gründet sich bei ihm auf das der Seele inwohnende Bewusstsein ihrer höheren göttlichen Abkunft, in welchem sie den Leib nur als eine Bürde betrachten kann, unter deren Druck sie sich nach Erlösung und Freiheit sehnt, um dahin zurückzukehren, wo sie vormals gewesen ist. „Etwas Grosses und Edles," sagt Seneca *Ep.* 102, 21 f., „ist die menschliche Seele: sie lässt sich keine Grenzen setzen, als die ihr selbst mit Gott gemeinsam sind. Für's Erste nimmt sie kein niedriges Vaterland ein, Ephesus oder Alexandrien, oder wenn es sonst einen Ort gibt, der diese Städte noch an Zahl der Einwohner und Schönheit der Gebäude übertrifft. Ihr Vaterland ist der Raum, der das Höchste und der alles in seinem Umkreis umfasst: dieses ganze Gewölbe, innerhalb dessen die Meere sammt den Ländern liegen, innerhalb dessen die Luft das Göttliche von dem Menschlichen trennend zugleich mit demselben verbindet, innerhalb dessen so viele göttliche Wesen vertheilt der ihnen zukommenden Verrichtungen warten. Sodann lässt sie sich kein engbegrenztes Lebensalter geben: alle Jahre, spricht sie, sind mein. Kein Jahrhundert ist grossen Geistern verschlossen, keine Zeit ist den Gedanken unzugänglich. Wenn jener Tag kommen wird, der diese Mischung von Göttlichem und Menschlichem scheidet, so werde ich den Körper hier, wo ich ihn gefunden, zurücklassen, ich selbst werde mich den Göttern zurückgeben. Und auch jetzt bin ich nicht ohne sie, aber ich werde in dem schweren und irdischen Körper festgehalten. Dieser Aufenthalt des sterblichen Lebens ist das Vorspiel eines bessern und längern Lebens. Wie neun Monate lang der mütterliche Schoos uns festhält und uns vorbereitet, nicht für

sich, sondern für den Raum, in welchen wir gleichsam entlassen werden, sobald wir fähig sind, Athem zu schöpfen und im Freien auszudauern: also reifen wir während des Zeitraums, der sich von der Kindheit bis zum Alter erstreckt, für eine andere Geburt. Ein anderer Ursprung erwartet uns, ein anderer Stand der Dinge. Noch können wir den Himmel nicht anders als aus der Ferne ertragen. Darum schaue unverzagt auf jene entscheidende Stunde: sie ist nicht für die Seele die letzte, sondern für den Körper. Alle die Dinge, die um dich her liegen, betrachte als die Habe eines Gasthauses: du musst vorübergehen." Dieser letztere Gedanke ist auch das Hauptmoment in der Schilderung, in welcher Seneca *Ep.* 120 an dem Bilde des die vollkommene Tugend in sich darstellenden Mannes das Wesen der Tugend anschaulich zu machen sucht. „Seine vollkommene, auf ihrem Höhepunkt stehende Seele hat nichts über sich als den Gottesgeist, von welchem ein Theil auch in diese sterbliche Brust sich ergossen hat, die niemals göttlicher ist, als wenn sie ihre Sterblichkeit bedenkt und sich bewusst ist, dass der Mensch dazu geboren sei, um das Leben zu verlassen, und dass dieser Körper keine Heimath sei, sondern eine Herberge, und zwar nur eine Herberge für kurzes Verweilen, die verlassen werden muss, wenn man merkt, dass man dem Gastfreund zur Last sei. Am deutlichsten zeigt sich die Herkunft der Seele von einem höhern Wohnsitz, wenn sie diesen ihren gegenwärtigen Aufenthalt für niedrig und eng hält, und denselben zu verlassen sich nicht fürchtet. Denn wohin er gehen wird, weiss derjenige, der sich erinnert, woher er gekommen sei." — „Ein grosser, seiner bessern Natur sich bewusster Geist gibt sich zwar Mühe, auf dem Posten, auf welchen er gestellt ist, sich ehrenvoll und wacker zu halten, allein von dem, was ihn umgibt, hält er nichts für sein Eigenthum, sondern gebraucht es, wie ein Fremdling, der vorübereilt, als Geliehenes," *Ep.* 120, 14 f. Der Leib ist daher, wie Seneca *Ep.* 65, 16 f. sagt, „des Geistes Last und Strafe, er drückt schwer auf ihn und hält ihn in Banden, wenn nicht die Philosophie herzutritt, und ihn an dem Schauspiele der Natur

sich erholen lässt und von dem Irdischen zum Göttlichen emporhebt. Diess ist seine Freiheit, seine Erlösung, er entzieht sich zuweilen seiner Haft und erneuert sich durch das Himmlische. — Eingeschlossen in diese düstere und dumpfe Behausung sucht er, so oft er kann, das Freie und ruht aus in der Anschauung der Natur. Der Weise und wer nach Weisheit strebt, ist zwar an seinen Körper gebunden, aber mit seinem bessern Theil ist er fern von ihm und hält seine Gedanken auf das Höhere gerichtet. Das Leben ist ihm ein Kriegsdienst, zu dem ihn gleichsam ein Fahneneid verbindet, er ist in einer solchen Fassung, dass er das Leben nicht liebt und nicht hasst und Menschliches sich gefallen lässt, wiewohl er weiss, dass es noch Besseres gibt. Du willst mir die Betrachtung untersagen, mich von dem Ganzen abziehen und auf den Theil beschränken? Ich soll nicht fragen, was der Anfang des Ganzen, wer der Bildner aller Dinge sei — wer der Werkmeister dieser Welt, wie Gesetz und Ordnung in dieses ungeheure Ganze gekommen?" — „Ich soll nach allem diesem nicht fragen, soll nicht wissen wollen, von wo ich hieher gekommen? ob ich diese Welt einmal oder mehrmal erblicken soll? wohin ich von hier gehen werde? welcher Aufenthalt meine Seele erwarte, wenn sie von dem Gesetze dieser Knechtschaft entbunden sein wird? Du willst mir's wehren, im Himmel einheimisch zu sein, d. h. ich soll gesenkten Hauptes leben? Nein, ich bin grösser und zu Grösserem geboren, als dass ich ein Sklave meines Körpers sein könnte, den ich nicht anders betrachte, denn als eine Fessel, meiner Freiheit angelegt," der Tod vollendet somit nur, worauf die Philosophie das ganze Streben des Menschen richten heisst, die Erlösung und Befreiung der Seele aus der Knechtschaft des Leibes. Mag man auch darüber im Zweifel sein, ob der Tod das Ende ist oder ein Uebergang (*Ep.* 65, 24), ob er uns vernichtet oder uns befreit (*Ep.* 24, 18), er ist in jedem Fall diesem leiblichen Leben vorzuziehen. „Den Befreiten bleibt nur das Bessere, sie sind entbürdet. Vernichtet er, so bleibt uns nichts; Gutes und Schlechtes ist hinweggenommen" (*Ep.* 24, 18). Allein

Seneca bleibt nicht bei diesem Zweifel stehen, er ist überzeugt, dass auf dieses leibliche Leben ein anderes besseres folgt. Ja, er bezeichnet diesen Uebergang mit demselben Ausdruck, mit welchem die ältesten Christen das Ende derer, die unter den grössten Martern aus diesem Leben scheiden, verherrlicht haben. Der Tag des Todes ist auch ihm ein Tag der Geburt! „Jener Tag, den du als den letzten fürchtest, ist der Geburtstag der Ewigkeit“ *(aeterni natalis, Ep.* 102, 26). Diese *morae mortalis aevi* sind, wie Seneca *Ep.* 102, 23 sagt, nur das Vorspiel eines besseren und längeren Lebens, der Tod ist nur eine Wanderung *(Ep.* 108, 20), der Tod, den wir fürchten, dessen wir uns weigern, unterbricht das Leben, er raubt es uns nicht. Kommen wird wieder ein Tag, der uns in's Licht zurückführt, dessen sich viele weigern würden, hätten sie nicht das Vergangene vergessen *(nisi oblitos reduceret).* Alles, was zu vergehen scheint, wird nur verändert. Wer geht, um wiederzukehren, darf ruhig sein. Nichts in dieser Welt wird vernichtet, es ist nur ein steter Wechsel des Sinkens und Steigens *(Ep.* 36, 10 f.), darin liegt alles Tröstliche für den Verlust, welchen wir bei dem Tode der Unsrigen erleiden. „Du bist im Irrthum,“ ruft Seneca in der *Consol. ad Polyb. c.* 28 dem den Bruder betrauernden Polybius zu, „nicht untergegangen ist deinem Bruder das Licht, ein zuverlässigeres ist sein Antheil geworden. Dorthin geht unser aller gemeinsamer Weg. Warum weinen wir über das Sterben? Er hat uns nicht verlassen, er ist uns nur vorangegangen.“ Die über den frühen Tod ihres trefflichen Sohnes tief betrübte Marcia, die Tochter des aus Tacitus *(Ann.* 4, 34) bekannten Geschichtschreibers A. Cremutius Cordus, weist er auf den Genuss hin, welchen sie auch jetzt von dem Umgang mit ihrem Sohne habe, wenn sie nur erkenne, was an ihm das Köstlichste gewesen sei. Nur das Bild ihres Sohnes sei dahin, und das nicht getreueste Abbild, er selbst sei ja ewig und jetzt in einem bessern Zustand, entladen von fremder Bürde und ganz sich selbst angehörend. *Consol. ad Marc. c.* 24. Dem den Tod eines Freundes schmerzlich empfindenden

Lucilius schreibt er *Ep.* 63, 7 f., ihm sei der Gedanke an gestorbene Freunde süss und wohlthuend, habe er sie gehabt, als würde er sie verlieren, so habe er sie verloren, als hätte er sie noch. Es sei mit dem Freunde, den wir betrauern, nur dahin gekommen, wohin es auch mit uns bald kommen werde. Und vielleicht, wenn anders die Sage der Weisen wahr sei und uns irgend ein Ort aufnehme, sei der uns nur vorausgesandt, den wir verloren glauben. Steht also fest, dass der Tod nicht das Ende des Lebens, sondern nur der Uebergang zu einem andern bessern Dasein ist, so kann man nur fragen, wie sich Seneca das künftige Leben seiner Beschaffenheit nach gedacht hat? Von selbst versteht sich, dass in einem System, in welchem alles auf die Tugend gebaut wird, die Tugend das höchste und einzige Gut ist, sie allein reine und unwandelbare Freuden gewährt, auch alles, was dem Menschen im künftigen Leben zu Theil werden soll, nur durch seine sittliche Würdigkeit bedingt sein kann. Wenn auch die Seele nur dahin zurückkehrt, woher sie gekommen ist, und nur auf dem zu ihrer Natur gehörenden Weg zum Himmel strebt, so kommt doch alles darauf an, dass sie das Bewusstsein ihres göttlichen Ursprungs in sich erweckt und durch die That verwirklicht, was sie sein soll. Nur wenn Fehler sie nicht niederdrücken, kann sie sich dorthin erheben (*Ep.* 92, 30), und auch bei grossen Männern ist, was sie des Himmels würdig macht, nicht der äussere Glanz ihrer Thaten, sondern nur was sie Tugendhaftes haben. Dass Scipio's Geist in den Himmel, woher er kam, zurückkehrte, ist Seneca's fester Glaube, aber nicht, weil er grosse Kriegsheere befehligte, sondern wegen seiner seltenen Mässigung und treuen Gesinnung gegen das Vaterland, welche sich noch bewunderungswürdiger offenbarte, da er es verliess, als da er es vertheidigte. In seiner freiwilligen Verbannung zeigte sich seine wahre Seelengrösse (*Ep.* 86, 1). Da aber auch den Besten, die aus diesem Leben scheiden, immer noch etwas anhängt, das sie erst ablegen müssen, so gelangen sie nicht unmittelbar nach dem Tode zu ihrer vollen Seligkeit. Ungetheilt und nichts auf Erden zurück-

lassend, lässt Seneca (*Consol. ad Marc. c.* 25) den Sohn der Marcia entschweben und ganz von hier scheiden, aber erst nachdem er ein wenig über uns geweilt hat, bis er geläutert ist und die anhängenden Gebrechen und den Rost des sterblichen Lebens abgelegt hat, sich in die Höhe erheben und unter seligen Geistern wandeln. Ist Einer aber einmal über diese kurze, ihn noch in der Nähe der Erde haltende Reinigungsperiode hinweg, so empfängt ihn der grosse Friede der Ewigkeit *(magna et aeterna pax).* Nicht von der Furcht vor Armuth, nicht von der Sorge um Reichthum, nicht von dem Stachel der die Seele durch Lust angreifenden Sinnlichkeit wird er angefochten, nicht berührt vom Neid über fremdes Glück, noch selbst über sein eigenes angefeindet, nimmer wird das zartfühlende Ohr durch Schmähungen beleidigt, kein öffentliches, kein häusliches Unglück hat er in Aussicht, nicht schwebt er, um die Zukunft bekümmert, in der Erwartung des Kommenden, das immer zum Schlimmern sich neigt. Endlich steht er da, wo ihn nichts mehr vertreibt, wo nichts ihn schreckt, *Consol. ad Marc. c.* 19. Ein solcher geniesst nun den offenen und freien Himmel, aus einem niedrigen und herabgedrückten Ort hat er sich zu dem aufgeschwungen, der, wie er auch sein mag, die von ihren Banden gelösten Seelen in seinen seligen Schoos aufnimmt, nun wandelt er frei und schaut mit hoher Wonne alle Güter der Natur, *Consol. ad Polyb. c.* 28. Zur Seligkeit des künftigen Lebens rechnet Seneca ganz besonders das vollkommenste Wissen, die klarste Uebersicht über alle Gebiete der Natur, den tiefsten Blick in alle ihre Geheimnisse. Ist der hier so vielfach umdunkelte, irregeführte, fort und fort mit dem schweren Fleisch kämpfende Geist dahin gekommen, von wo er entlassen ist, so schaut er in der ewigen Ruhe, die seiner wartet, nach dem Verworrenen und Massenhaften das Reine und Klare, *Consol. ad Marc. c.* 24. Er freut sich seiner Freiheit und Selbstständigkeit, geniesst das Schauspiel der Natur und schaut auf alles Menschliche von oben herab, das Göttliche aber, nach dessen Wesen er so lange vergeblich geforscht, ist seinen Blicken näher gekommen, *Consol. ad Polyb.*

c. 27. Aufgedeckt werden einst die Geheimnisse der Natur, die Finsterniss wird zerstreut werden und das helle Licht von allen Seiten durchbrechen. „Stelle dir vor," schreibt Seneca *Ep.* 102, 28, „welcher Glanz das sein wird, wenn so viele Gestirne ihr Licht vereinigen. Kein Schatten wird die Heiterkeit trüben, gleichmässig wird jede Seite des Himmels glänzen, Tag und Nacht sind Abwechslungen des untersten Luftraumes. Dann wirst du sagen, du habest in Finsterniss gelebt, wenn du das ganze Licht und selbst ganz erblicken wirst, das du jetzt durch die so engen Wege der Augen nur dunkel siehst und es dennoch schon aus der Ferne bewunderst. Wie wird dir das göttliche Licht erscheinen, wenn du es an seinem Orte sehen wirst!" Je erhabener und grossartiger diese Anschauung der künftigen Welt ist, einen um so mächtigern Einfluss muss sie schon jetzt auf unser sittliches Streben haben, und Seneca unterlässt nicht, auch dieses praktische Moment nahe zu legen und in ihm Gegenwart und Zukunft in die engste Beziehung zu einander zu setzen. Jener Gedanke, fährt er a. a. O. fort, lässt nichts Schmutziges, nichts Niedriges, nichts Rohes in der Seele zurückbleiben. Er sagt uns, dass die Götter Zeugen von allem seien; er heisst uns ihren Beifall suchen, für sie auf die Zukunft uns bereiten und die Ewigkeit uns vorhalten. Wer diese im Geiste vor sich hat, dem schaudert vor keinen Heeren, der wird durch keine Trompete erschreckt, und durch keine Drohungen in Furcht gesetzt. Haben wir auch, wie Seneca *Ep.* 79, 12 sagt, erst dann Ursache, uns Glück zu wünschen, wenn unser Geist, entrückt der Finsterniss, in welcher er hier sich umtreibt, nicht mehr blos einen schwachen Schimmer der fernen Helle erblickt, sondern den vollen Tag aufnimmt und seinem Himmel wiedergegeben ist, wenn er die Stelle eingenommen hat, welche ihm durch sein Werden schon angewiesen ist, nach oben ruft ihn ja sein Ursprung, so kann er doch auch, noch ehe er aus dieser Haft entlassen wird, dort sein, wenn er seine Gebrechen von sich wirft und rein und unbeschwert zu göttlichen Gedanken sich emporschwingt, woraus von selbst folgt, dass in demselben

Verhältniss, in welchem ihm diess gelingt, er auch um so empfänglicher und würdiger der Seligkeit des Himmels sein wird. Und doch, was wäre alles, was den Seligen in der künftigen Welt zu Theil wird, wenn der Mensch nur für sich wäre und er, das *animal sociale*, *communi bono genitum*, wie ihn Seneca nennt, nicht auch dort der Gemeinschaft mit den Seinigen sich erfreuen dürfte. Auch für Seneca gibt es daher eine πανήγυρις der Himmlischen (Hebr. 12, 23), einen *coetus sacer*, in welchem die Geister der Scipionen und Catonen und Anderer, die das Leben verachtet und durch die Wohlthat des Todes frei geworden sind, im hellsten Glanze leuchten. Darum gibt es auch eine Wiedervereinigung und ein seliges Zusammensein mit denen, die uns hier die Theuersten waren, und deren Theilnahme für die, die hier noch auf der Erde sind, auch dort nicht aufhört. Dein Vater, redet Seneca *Consol. ad Marc. c.* 25 die trauernde Marcia an, zieht dort, obgleich dort alles mit allem verwandt ist, seinen Enkel an sich, der sich des neuen Lichtes freut und lehrt ihn die Bahnen der benachbarten Gestirne nicht nach Vermuthungen, sondern mit wahrer Kunde von allem und führt ihn gern in die Geheimnisse der Natur ein. Wie ein Wegweiser in unbekannten Städten dem Fremden willkommen ist, so dem, der nach den Ursachen der himmlischen Dinge fragt, ein vertrauter Erklärer. Hinab in die Tiefen der Erdenwelt sendet man gern den Blick, denn es gewährt Vergnügen, von der Höhe aus auf den zurückgelegten Weg hinzuschauen. Kein Hinderniss stellt sich ihnen in der Ewigkeit entgegen, überallhin haben sie geebnete, für die leichteste Bewegung zugängliche, in einander laufende Pfade, die sie von Sternen zu Sternen führen. Welchen Eindruck muss es daher auf uns machen, wenn wir uns vorstellen, wie diese seligen Geister nicht in der uns bekannten, sondern einer weit erhabenern und herrlichern Gestalt, von ihrer himmlischen Burg herab zu uns reden und uns auffordern, alles Irdische in dem hellern Licht, in welchem sie sich befinden, zu betrachten?

Dieses ganze Bild des Zustandes der künftigen Welt hat so viele Berührungspunkte mit der christlichen Anschauungs

weise und trifft auch im Ausdruck und in den einzelnen Zügen so vielfach mit ihr zusammen, dass die sittlich-religiöse, ächt menschliche Gestalt aller dieser Vorstellungen auch durch die heidnische Färbung, die sie an sich tragen, nicht wesentlich geschwächt werden kann. Es gibt wenigstens in dem ganzen Gebiete des klassischen Alterthums nichts, worin die durch Philosophie geläuterte Ansicht von dem künftigen Leben zu einer reinern und ebendamit dem Christenthum verwandteren Form ausgebildet worden wäre. Welche Annäherung an das Christenthum findet auch schon darin statt, dass überhaupt die Frage nach dem künftigen Zustand des Menschen mit so grossem Interesse zum Gegenstand der Betrachtung gemacht und das Hauptgewicht darauf gelegt wurde, dass, so gewiss es ein künftiges Leben gibt, so gewiss es auch nur als ein weit besseres und vollkommeneres, als eine Verklärung des Irdischen in das Licht der Ewigkeit gedacht werden könne. Seneca zeichnet sich auch dadurch vor andern Lehrern seiner Schule aus. Er selbst spricht *Ep.* 57, 7 von Stoikern, welche die Möglichkeit einer Auflösung der Seele im Tode annehmen. Er dagegen behauptet, dass der aus dem feinsten Stoffe bestehende Geist nicht festgenommen, noch in einem Körper erdrückt werden könne, er verdanke es der Leichtigkeit seines Stoffs, dass er durch das, was ihn drückt, hindurchbreche. Es gebe keine Unsterblichkeit, die eine Ausnahme erleide und nichts könne dem Ewigen schaden. Wenn die Seele, wie Seneca voraussetzt und nicht anders annehmen konnte, den Körper überlebe, so könne sie aus demselben Grunde auf keine Weise sterben, aus welchem sie (im Momente des Todes) nicht untergehe. Der Unterschied findet freilich zwischen der stoischen und christlichen Eschatologie statt, dass die jüdisch-christliche Anschauung eines Weltgerichts mit allem, was damit zusammenhängt, in dem Kreise dieser philosophischen Vorstellungen keine Stelle finden konnte. Indess fehlt es auch hier nicht an Analogien. Von einem am Ende bevorstehenden Tag des Gerichts spricht auch Seneca, nur setzt er diesen richterlichen Act nicht in einen über die Menschen ergehenden Urtheils-

spruch Gottes, sondern in das Innere des Menschen selbst. Ich beobachte mich, sagt er *Ep.* 26, 4, und spreche zu mir selbst, als ob jetzt die Prüfung bevorstünde und jener Tag gekommen wäre, welcher Rechenschaft geben soll von allen meinen Jahren. „Nichts ist es doch, was ich bis jetzt an Wort und That geleistet. Nichtssagende und trügerische Unterpfänder des Muths sind diess und in manchen gekünstelten Flitter gehüllt: wie weit ich es gebracht habe, muss erst der Tod mir bezeugen. Ohne Zagen bereite ich mich also auf jenen Tag, an welchem ich, entkleidet alles Blendwerks und jeglicher Schminke, über mich selbst entscheiden soll, ob nur meine Rede oder meine Gesinnung stark ist; ob es Heuchelei und Schauspiel war, wenn ich dem Schicksal mit Worten voll trotzigen Stolzes entgegentrat. Berufe dich nicht auf das Urtheil der Menschen, nicht auf deine im ganzen Leben betriebenen Studien, der Tod wird über dich das Urtheil sprechen. Was du geleistet, wird offenbar werden, wenn du in den letzten Zügen liegst. Es sei, ich lasse sie gelten, diese Bestimmung: ich scheue das Gericht nicht. So spreche ich zu mir selbst." Aber auch eine ausserhalb des Menschen erfolgende Endkatastrophe gibt es nach der Lehre der Stoiker: es steht, wenn auch nicht ein Weltgericht, doch ein Weltende bevor. Mit prophetischem Blick lässt Seneca den Vater der Marcia auf die kommenden Jahrhunderte und die in ihnen sich vollendenden Geschicke der Völker und Reiche hinausschauen. Die Zeit werde alles darniederwerfen und mit sich fortraffen und nicht mit Menschen nur, sondern mit Gegenden, Landstrichen und Welttheilen ihr Spiel treiben. Jedes lebende Wesen werde sie tödten, wenn der Erdkreis versinkt, und mit ungeheurem Feuer die Menschenwelt versengen und in Brand stecken. Und wenn die Zeit gekommen sei, wo, um sich zu erneuern, die Welt sich vernichtet, werde sich jenes alles durch seine eigene Kraft aufreiben, Gestirne werden auf Gestirne stossen, und während die ganze Materie in Flammen stehe, werde alles, was jetzt in Ordnung leuchtet, in Einer Feuermasse brennen, *Consol. ad Marc. c.* 26. *ad Polyb.* 20, 2. *Natur. quaest.* 3, 13. Es ist

der Zeitpunkt, in welchem, wie Seneca *Ep.* 9, 16 sich ausdrückt, nach der Auflösung der Welt und der Vermischung der Götter zur Einheit bei dem Stillstand der Natur auf einige Zeit Jupiter in sich selbst, seinen eigenen Gedanken hingegeben ruht. Da die Welt nur vergeht, um sich zu erneuern, so entsteht hier noch einmal die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele, die aber Seneca auch hier nur bejahend beantworten kann. Er schliesst zwar seine *Consol. ad Marc.* mit den Worten: Auch die seligen Geister, die das Ewige erreicht haben, werden, wenn es Gott gefalle, alles diess noch einmal zu beginnen, unter dem allgemeinen Einsturz selbst ein kleiner Zuwachs zu der grossen Verwüstung in die alten Elemente verwandelt werden, allein diese Verwandlung ist keine Vernichtung. Nur wenn man auf das Nächste sieht, sagt Seneca *Ep.* 71, 13 f., ist das Aufgelöstwerden ein Untergehen. Man würde aber sein und der Seinigen Ende muthiger ertragen, wenn man die Ansicht hätte, dass alles in diesem Wechsel vom Leben in den Tod und vom Tod in das Leben übergehe, dass das Verbundene aufgelöst, das Aufgelöste verbunden werde, und dass in diesem Werke die ewige Kunst der alles einrichtenden Gottheit walte. Beständige Bewegung und periodischer Wechsel ist überhaupt das Gesetz der Welt und die Natur der darüber sich freuenden und darin sich erhaltenden Gottheit, *Consol. ad Helv. c.* 6. Was von der Gottheit gilt, gilt auch von der ihren Samen in sich tragenden Seele des Menschen. Bei der Erneuerung der Welt kann auch sie nur zu einem neuen Dasein übergehen, wie ja auch Seneca *Ep.* 36, 11 von einer solchen Rückkehr in's Leben spricht. Es gibt also auch hier eine der christlichen Auffassung analoge Wiederbelebung des Gestorbenen, nur ist es der im allgemeinen Kreislauf der Natur begründete Wechsel von Tod und Leben.

5. Der principielle Unterschied der stoischen und der christlichen Weltanschauung.

Mag sich auch, wie aus dem Bisherigen zu sehen ist, für die vergleichende Betrachtung immer wieder eine Analogie und Parallele zwischen den stoischen und christlichen Lehren her-

ausstellen, so ist doch gerade in der Lehre von dem Ende der Welt und der Vollendung des Menschen der Punkt, wo wir in die ganze, Stoicismus und Christenthum trennende Differenz am klarsten hineinsehen können. Folgen wir dem Apostel Paulus in der Reihe der von ihm 1. Kor. 15. 20f. aufgeführten eschatologischen Momente, so ist das Letzte, in welchem die ganze Betrachtung ruht, der Weltlauf am Ende ist, der absolute Punkt, in welchem alles sich abschliesst, dass Gott ist Alles in Allem. Was entspricht aber diesem Schlusspunkt der christlichen Eschatologie auf der Seite des stoischen Systems? Es kann nur das gerade Entgegengesetzte sein, die im stoischen Tugendbegriff realisirte Forderung, dass der Mensch, d. h. das sich selbst genügende Ich des stoischen Weisen das Eine und Alles sei. Der ganze Process, welcher auf dem Standpunkt der religiösen Betrachtung nach den verschiedenen Momenten seiner Entwicklung in's Auge zu fassen ist, nimmt auf beiden Seiten die gerade entgegengesetzte Richtung. Ist es die höchste Aufgabe der christlichen Weltanschauung, alles Endliche auf Gott zurückzuführen, Gott als der höchsten Einheit unterzuordnen und in ihr zu begreifen, oder das absolute Sein Gottes in seiner reinen Objectivität aufzufassen, so zielt dagegen im stoischen System alles darauf hin, der Objectivität der Gottesidee allen Boden ihrer Berechtigung zu entziehen, sie in sich selbst aufzulösen, und was sie Reales in sich enthält, aus ihr in die Subjectivität des denkenden Bewusstseins hinüberzunehmen. Diesen Auflösungsprocess verfolgt das stoische System consequent durch alle Formen des religiösen Bewusstseins. Fallen die Götter des mythischen Glaubens ohnediess der blossen Vorstellung anheim, so legt ihnen der Stoiker auch noch durch die Reinheit seines Tugendbegriffs die Axt an die Wurzel ihres Daseins. Denn welchen Glauben können Götter verdienen, *quibus nihil aliud actum est, quam ut pudor hominibus peccandi demeretur, si tales deos credidissent (de vita beata c.* 26, vgl. *de brevit. vitae c.* 16)? Lässt sich mit solchen Göttern der zum Wesen Gottes unzertrennlich gehörende Begriff des sittlich Guten und Heiligen nicht vereinigen, so kann das Gött-

liche nur entweder in die Natur überhaupt oder in einen von ihr verschiedenen, über ihr stehenden Urheber und Regenten gesetzt werden. Seneca weiss Beides, den pantheistischen und theistischen Begriff Gottes wohl zu unterscheiden und ist sich überhaupt darüber vollkommen klar, wie das Wesen Gottes seiner reinen Idee nach gedacht werden muss. Was ist die Gottheit? fragt er in dem Vorwort zu seinen Naturbetrachtungen, und antwortet: „Die Seele des Alls *(mens universi)*. Was ist die Gottheit? Das Ganze, das du siehst und nicht als Ganzes siehst. [Richtiger: alles, was du siehst und nicht siehst. Z.] Dann erst wird ihr ihre eigenthümliche Grösse zuerkannt, über welche hinaus nichts Grösseres sich denken lässt (schon Seneca definirt das absolute Wesen Gottes als die *magnitudo, qua nihil majus excogitari potest)*, wenn sie Alles allein ist, wenn sie ihr Werk von aussen und innen beherrscht. Was ist also der Unterschied zwischen dem Wesen der Gottheit und dem unsrigen? Der edlere Theil von uns ist der Geist *(animus)*, in Gott ist nichts als Geist. Er ist ganz Vernunft, während sterbliche Wesen so sehr vom Irrthum befangen sind, dass die Menschen das, was doch das Allerhöchste, Geordnetste und Planmässigste ist, für etwas Zufälliges, nach einem Ungefähr Veränderliches halten. — Es gibt Menschen, die zwar glauben, sie selbst haben einen Geist, und zwar einen, der denke und alles ordentlich einrichte, sowohl was sie selbst als was Andere betrifft; aber dieses All, in welchem auch wir begriffen sind, soll planlos sein, und entweder von einem blinden Ungefähr getragen werden oder von einem Wesen, das nicht weiss, was es thut. Bedenke doch, wie viel darauf ankommt, diess zu erkennen und allem seine Grenze zu bestimmen. Wie viel Gott könne, ob er die Materie sich selbst bilde oder die gegebene verwende? ob die Idee sich mit der Materie verbinde, oder die Materie mit der Idee, ob Gott schaffe, was er will, oder bei Vielem der zu behandelnde Stoff zu mangelhaft für ihn ist und von dem grossen Künstler Vieles schlecht gebildet wird, nicht weil seine Kunst es an sich fehlen lässt, sondern das, woran sie in Anwendung kommt, der Kunst

widerstrebt.“ Ebenso verbindet Seneca mit seiner Gottesidee die würdigsten sittlichen Begriffe. Wie Gott über alles Endliche schlechthin erhaben ist, so hoch steht er auch über allen sinnlichen Trieben und Motiven. Es kommt von ihm nur Gutes, auch wenn er straft und züchtigt, geschieht es nur nach der Idee des Guten. Es ist nur das sittlich Gute, das den Willen Gottes bestimmt und ihn in allen Beziehungen, in welchen er zu den Menschen steht, leitet. Er sieht auch in's Verborgene und beurtheilt den Werth des Menschen nur nach dem Innern seiner Gesinnung. Gott verehrt, wer ihn kennt, und man verehrt ihn dadurch, dass man ihn nachahmt. Man vgl. besonders *Ep.* 95, 47 f., wo Seneca sich darüber erklärt, wie die Götter zu verehren seien. „Das Erste ist, sie zu glauben, sodann ihre Majestät anzuerkennen, d. h. ihre Güte, ohne welche keine Majestät zu denken ist, zu wissen, dass sie es seien, welche der Welt vorstehen, alles durch ihre Macht regieren, das menschliche Geschlecht beschützen und leiten, zuweilen um Einzelne sich bekümmernd. Sie geben und haben kein Uebel, dessenungeachtet züchtigen sie Manche und halten sie in Schranken und legen Strafen auf und strafen bisweilen durch ein scheinbares Gut. Du suchst die Gnade der Götter? Sei gut! Wer sie nachahmt, ehrt sie genug.“

Wie stellt nun aber Seneca auf der Grundlage dieser Bestimmungen den Menschen Gott gegenüber? Das Eigenthümliche seines Gottesbegriffs ist, dass er trotz der Begriffsunterscheidungen, die er macht, über ein unsicheres Schwanken zwischen den beiden Begriffen Natur und Gott nicht hinwegkommen kann. Das Göttliche im absoluten Sinne ist ihm in letzter Beziehung doch nur die Natur oder die der Natur immanente allgemeine Vernunft als die alles wirkende Ursache; sobald er sich über sie zu dem Begriff eines von ihr verschiedenen persönlichen Gottes erhebt, hängt sich seinem Gottesbegriff so viel Mythisches an, dass er zu keiner festen Consistenz gelangen kann. Ist nur die Natur das Absolute, von welchem der Mensch sich abhängig weiss, so kann er damit auch nur den unbestimmten Begriff des Göttlichen verbinden.

Ueberall kommt dem Menschen, wie es Seneca *Ep.* 41 beschreibt, aus dem geheimnissvollen Dunkel der Natur eine Ahnung des Göttlichen entgegen, aber die wahre Idee des Göttlichen, der klare und bestimmte Begriff desselben geht ihm erst in seinem eigenen Bewusstsein auf, er hat das Göttliche nicht sowohl ausser sich als in sich. „Nicht zum Himmel braucht man die Hände zu erheben, noch den Tempeldiener anzuflehen, dass er uns zum Ohre des Götterbildes, als könnten wir so mehr erhört werden, näher hinzutreten lasse: Gott ist dir nahe, er ist bei dir, ist in dir. Ja, es wohnt in uns ein heiliger Geist, ein Beobachter und Wächter über alles Böse und Gute in uns; dieser behandelt, wie wir ihn behandeln, so auch uns. Niemand ist ein guter Mensch ohne Gott. Oder könnte Einer, nicht von ihm unterstützt, über das Glück sich erheben? Er ist's, der grosse und erhabene Entschliessungen verleiht. In jedem Tugendhaften wohnt Gott.“ Wenn nun auch eine Seele, welcher dieses Göttliche inwohnt, als ein Wesen betrachtet wird, das von oben herabgesandt zwar mit uns verkehrt, aber an ihrem Ursprung hängt, und dorthin mit seinem ganzen Streben gerichtet ist, so ist sie doch das im Menschen, was als sein wahres Eigenthum ihm nicht genommen, nicht gegeben werden kann. Es ist sein Geist und im Geiste die ausgebildete Vernunft. Denn der Mensch ist ein vernünftiges Wesen und dieser sein Vorzug ist vollkommen, wenn er seine Bestimmung erfüllt. Das, was die Vernunft von ihm verlangt, ist zwar dem Namen nach das Leichteste, das *secundum naturam suam vivere* (*Ep.* 41, 9); wie kann er aber die Idee des sittlich Guten in sich anders realisiren, als im Kampfe mit allem demjenigen, was von aussen auf ihn einwirkt und worüber er sich erst erheben muss, um das wahrhaft Gute nur in dem, was er innerlich ist, in seiner Freiheit und Selbstständigkeit zu besitzen? Wenn also auch die Natur das an sich Göttliche ist, so ist doch das wahrhaft Göttliche, das, worin es nicht blos auf abstrakte Weise, sondern in concreter Realität existirt, nur die zur Tugend vollendete Vernunft, und dieselbe Natur, aus welcher der Mensch seinen göttlichen Ur-

sprung hat, steht ihm als die feindliche Macht gegenüber, mit welcher er in den vielfachsten Conflict kommt, und an welcher sich ihm erst seine sittliche Kraft entwickeln muss. Denn Natur, *fatum* und *fortuna* sind nur verschiedene Benennungen, zwar, wie Seneca sagt, *omnia ejusdem dei nomina varie utentis sua potestate (de benef.* 4, 8, 3), aber es erhellt daraus nur, wie unbestimmt der Begriff des Göttlichen ist, wenn Gott und Natur identische Begriffe sein sollen. Es ist die Naturseite des alten Gottesbegriffs, auf welche man hier zurückgehen muss, der dunkle, nicht weiter erklärbare Naturgrund, von welchem erst der Begriff des persönlichen selbstbewussten Gottes sich lostrennen muss. Wie geschieht aber diess im stoischen System? Wird so grosses Gewicht darauf gelegt, dass der Mensch göttlichen Ursprungs ist *(majore sui parte illic est, unde descendit, Ep.* 41, 5), so sollte man diesen von oben herabgesandten *animus sacer* als den eigentlichen, wahrhaft concreten Gott betrachten. Da aber dadurch die Objectivität der Gottesidee gar zu offen negirt wäre, so wird der göttliche Menschengeist (der *animus rectus*, *bonus*, *magnus)* nur zum *deus in corpore humano hospitans (Ep.* 31, 11), und über die Natur und den Menschen stellt sich ein von beiden verschiedener persönlicher Gott, dessen Realität zwar besser begründet zu sein scheint, als die der mythischen Götter, der aber doch wesentlich nichts anderes ist, als sie auch waren, und daher ebensowohl durch *dii* als durch *deus* bezeichnet wird. Wie es nun aber dem durch diese Ausdrücke bezeichneten Begriff an aller objectiven Realität fehlt, wie die ganze Tendenz des Systems dahin geht, alles, was der stoische Gott Reales hat, aus der Objectivität seines Begriffs in die Subjectivität des Menschen herüberzuziehen, diess liegt hier so klar vor Augen, dass es kaum einer weitern Erörterung bedarf. Man beachte in dieser Beziehung nur, wie Seneca seinen Weisen Gott oder den Göttern gegenüberstellt. Es ist schon hervorgehoben worden, welcher Gegenstand der Bewunderung selbst für die unsterblichen Götter der Mensch ist, wenn er in grossen, mit aller Standhaftigkeit und Stärke des Willens er-

duldeten Lebenserfahrungen in seiner ganzen sittlichen Grösse sich darstellt. Mit welchem Selbstgefühl und Selbstvertrauen kann ein solcher sich der Gottheit zur Seite stellen? Auf diese göttergleiche Stufe stellt Seneca einen Cato und jeden, der durch dieselben Tugenden eine Verehrung verdient, wie sie sonst nur der Gottheit gebührt. *Si hominem videris*, sagt Seneca *Ep.* 41, 4, *interritum periculis, intactum cupiditatibus, inter adversa felicem, in mediis tempestatibus placidum, ex superiore loco homines videntem, ex aequo deos, non subibit te ejus veneratio?* Der Weise ist, wie er der Glücklichste unter allen ist, so auch der Gott am nächsten Stehende *(in vicinum Deo perductus, Consol. ad Helv. c.* 5), welcher Unterschied ist zwischen ihm und Gott, was hat Jupiter vor dem Weisen in der Parallele voraus, welche Seneca *Ep.* 73, 12f. zwischen Jupiter und dem Weisen zieht? „Jupiter hat mehr, was er den Menschen verleihen kann, aber von zwei Guten ist der Reichere nicht darum der Bessere, so wenig als man von Zweien, welche die gleiche Geschicklichkeit, ein Fahrzeug zu regieren, besitzen, denjenigen den Bessern nennen kann, der ein grösseres und ansehnlicheres Fahrzeug hat. Was hat also Jupiter vor dem guten Manne voraus? Er ist länger gut. Der Weise schätzt sich aber darum nicht geringer, weil seine Tugenden auf eine kürzere Dauer beschränkt sind. Wie von zwei Weisen derjenige, welcher länger lebt, nicht glücklicher ist, als der, dessen Tugend von einer geringeren Zahl von Jahren eingeschlossen ist, so übertrifft Gott den Weisen, wenn auch an Dauer, doch nicht an Glückseligkeit. Die länger währende Tugend ist darum nicht die grössere. Jupiter hat alles, aber er überlässt es Andern, es zu haben. Für ihn gibt es keinen andern Gebrauch davon, als der Urheber des Gebrauchens für alle zu sein. Der Weise sieht mit demselben Gleichmuth, wie Jupiter, alles in Anderer Händen, und verachtet es, und er achtet sich um so höher, als Jupiter die Dinge nicht gebrauchen kann, der Weise es nicht will." Hiemit ist schon die Wendung angedeutet, welche diese Gleichstellung des Weisen mit Gott nothwendig nehmen muss. Der Weise steht nicht

blos neben Gott, er steht sogar über Gott. Was Gott an Glückseligkeit vor dem Weisen voraus hat, achtet der Weise gar nicht, und das, worin beide allein mit einander verglichen werden können, das sittlich Gute hat seinen Werth nur darin, dass es keine blosse Naturgabe ist, wie bei den Göttern, sondern durch die eigene sittliche Thätigkeit eines jeden erworben wird. „Keine Tugend haben die unsterblichen Götter gelernt, sie sind mit jeder geboren, und es ist ein Theil ihrer Natur, gut zu sein," *Ep.* 95, 36. Ohne Bedenken spricht daher Seneca den Menschen den Vorzug vor der Gottheit zu. *Vobis*, lässt er *de provid.* 6, 5 Gott selbst zu den Weisen und Tugendhaften sagen, *dedi bona certa, mansura, quanto magis versaverit aliquis et undique inspexerit, meliora majoraque. Permisi vobis metuenda contemnere, cupiditates fastidire: non fulgetis extrinsecus, bona vestra introrsus obversa sunt. Sic mundus exteriora contempsit spectaculo sui laetus: intus omne posuit bonum: non egere felicitate felicitas vestra est. „At multa incidunt tristia, horrenda, dura toleratu." Quia non poteram vos istis subducere, animos vestros adversus omnia armavi. Ferte fortiter: hoc est, quo deum antecedatis: ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam.* Steht der Mensch, als das wahrhaft sittliche Subject, so hoch über Gott, so ist er der eigentliche Gott. Welchen Werth hätte es, an das Dasein eines Gottes zu glauben, der so wenig als absolutes Subject gedacht werden kann? Auch er ist nur das Erzeugniss der Natur, der *summa ac pulcherrima omnium natura*, welche die Götter mit dem Vorrecht geschaffen hat, Unrecht ebenso wenig zu leiden, als zu thun" (*Ep.* 95, 49). Aus der Natur, als dem höchsten Princip, kommt alles Göttliche in die endliche Welt herab und senkt sich in die Seelen der Menschen ein. Der persönlich gedachte Gott aber ist mit Nothwendigkeit an den Himmel gebunden, es ist ihm ebenso wenig vergönnt, herabzusteigen, als es für einen Herrscher sicher ist, seinen Thron zu verlassen. *Est haec summae magnitudinis servitus, non posse fieri minorem, De clem.* 1, 8. In welchem Contrast steht auch diess mit dem aus Liebe zu den Menschen zu aller Schwachheit und

Niedrigkeit des endlichen Daseins sich herablassenden Gott des Christenthums! Von dieser Idee eines menschgewordenen Gottes hat das stoische System keine Ahnung. Seine Götter erfreuen sich nur als Zuschauer an dem Schauspiel der leidenden Menschheit, und hoch über der Demuth der Selbsterniedrigung steht das stolze Selbstgefühl des mit dem Schicksal kämpfenden Tugendhelden. Auch in dem *deus in humano corpore hospitans* berühren sich die beiden Weltanschauungen nur in der allgemeinen Idee einer Verwandtschaft des Göttlichen und Menschlichen, die von der concreten gottmenschlichen Einheit des Christenthums sehr verschieden ist.

Das absolute Subject ist somit hier nur der Mensch, der durch die Tugend vollendete Weise. Auf welcher schwindelnden Höhe steht aber dieser Weise mit seinem abstracten sittlichen Idealismus! Vollendet wird seine Tugend durch die Abstraction von allem, was nicht er selbst seinem innersten Wesen nach ist, und die dadurch begründete unerschütterliche, sich selbst gleich bleibende Ruhe, durch welche er unter allen Stürmen der Zeit im Wechsel des Lebens und Todes, in allen Aeonen der Ewigkeit stets derselbe ist. Gibt es eine Macht, die auch unter den Trümmern der in sich zusammenbrechenden Welt fest und unerschüttert steht, so ist es der stoische Weise. Er nur könnte der Jupiter sein, welcher, wie Seneca sagt (*Ep.* 9, 16), bei der Auflösung der Welt während des Stillstands der Natur sich in seinen denkenden Geist zurückzieht. Uebersteht er aber auch diese Katastrophe, in welche Einsamkeit und Monotonie des Daseins ist er hinausgestellt! Er soll zwar nicht ohne die Gesellschaft seliger Geister sein, wie soll man sich aber dieses Zusammensein denken, wenn es nicht auf der Gemeinschaft eines göttlichen Reichs und der Realisirung bestimmter Endzwecke beruht? Dazu fehlt es dem System an allen Prämissen. Seine Götter sind nur die des mythischen Glaubens, und die Natur, aus der sie stammen, ist nur das Verhängniss, das als dunkle Naturmacht über Göttern und Menschen waltet. Welcher Trost bleibt daher zuletzt auch dem Weisen? Worauf beruht sein Glaube an eine Vorsehung?

Mag auch Seneca *de provid.* 5, 8 sagen: *utatur ut vult suis natura corporibus: nos laeti ad omnia et fortes cogitemus nihil perire de nostro;* er kann auf die Frage: *quid est boni viri?* nur die Antwort geben: *praebere se fato: grande solatium est cum universo rapi. Quidquid est, quod nos sic vivere, sic mori jussit, eadem necessitate et deos adligat: inrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit: ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur; semper paret, semel jussit.* An einem solchen Gott hat auch das sittliche Bewusstsein keinen festen Haltpunkt. Was hilft alle Autonomie und Energie des sittlichen Willens, wenn alle sittlichen Bestrebungen an der unwiderstehlichen Macht eines Naturfatalismus sich brechen und von ihm verschlungen werden, auch dem stoischen Weisen auf der Spitze seines sittlichen Idealismus nichts Anderes übrig bleibt als der resignirende Wahlspruch, dem allgemeinen Zuge des Universums zu folgen, d. h. statt sich als lebendiges Glied eines sittlichen Organismus zu wissen, sich einer Abhängigkeit bewusst zu werden, zu welcher das sittliche Subject sich nur passiv verhalten kann. Diess ist der principielle Widerspruch, über welchen das stoische System nicht hinwegkommen kann. Welche Beruhigung kann es gewähren, zu wissen, dass *fata nos trahunt, et quantum cuique temporis restat, prima nascentium hora disposuit, causa pendet ex causa,* welches sittliche Motiv liegt in der Ermahnung, dass man deswegen alles muthvoll ertragen müsse, weil nicht, wie wir meinen, *incidunt cuncta sed veniunt* (vgl. *Ep.* 97, 1 *decernuntur ista, non accidunt): olim constitutum est, quid gaudeas et fleas, et quamvis magna videatur varietate singulorum vita distingui, summa in unum venit: accipimus peritura perituri (de provid.* 5, 7)? Welche Bedeutung hat dieser Glaube an eine allgemeine Vorherbestimmung, wenn man mit ihm nicht auch die Gewissheit verbinden darf, dass es ein sittlicher, auf den ewigen Gesetzen des an sich Guten und Wahren ruhender Wille ist, von welchem alles ausgeht, und alles, wie für den Einzelnen, so auch für das Ganze vorherbestimmt ist?

Fasst man das Verhältniss des Stoicismus zum Christen-

thum in seinem principiellsten Punkte auf, so kann man nur sagen: die Hauptdifferenz liegt darin, dass, während das Christenthum alle Gegensätze zwischen Gott und dem Menschen, zwischen Geist und Natur, zwischen dem Diesseits und dem Jenseits in der Idee des Einen Gottes als des Weltschöpfers ausgleicht und aufhebt, der Stoicismus über einen in seinem Princip unklaren Dualismus nicht hinwegkommen kann. Der höchste sittliche Grundsatz, das *vivere secundum naturam* schliesst schon darin den Dualismus in sich, dass für den Menschen das Naturgemässe nur das rein Vernünftige ist, in seinem strengen Gegensatz zu allem, was für den Menschen nur in einer äussern sinnlichen Beziehung steht. Ist es somit die höchste sittliche Aufgabe, von allem Aeussern zu abstrahiren und sich in die abstracte Innerlichkeit des sittlichen Bewusstseins zurückzuziehen, so steigert sich diese Aufgabe dem Stoiker zu der Forderung, selbst das leibliche Leben als etwas so äusserlich Gleichgültiges zu betrachten, dass er desselben, sobald er es nach Beschaffenheit der Umstände für vernünftig hält, sich entledigen kann. Wie hieraus der Widerspruch entsteht, dass der Stoiker auf der einen Seite zwar die sittliche Lebensaufgabe darin erkennt, die Idee des sittlich Guten unter den äusserlich gegebenen Bedingungen im sittlichen Handeln zu bethätigen, auf der andern aber die Möglichkeit dieser Bethätigung selbst wieder aufhebt, so zieht sich überhaupt derselbe dualistische Widerspruch durch das ganze System der stoischen Moral hindurch. Der Stoiker hält nur die Tugend für das an sich und ausschliesslich Gute, aber er weiss damit, wie wir an Seneca sehen (vgl. *de beata vita c.* 20) auch die Zulässigkeit und Werthschätzung des Reichthums zu vereinigen, der stoische Weise ist sich selbst genug, und doch ist ihm auch die Freundschaft ein so grosses Gut, dass er ohne sie nicht sein kann (vgl. *Ep.* 9), er verachtet alle, die nicht Weise nach stoischen Grundsätzen sind, als Thoren, und doch muss er auch an ihnen dieselbe vernünftige Natur anerkennen. Auf diese Weise drängt der Dualismus des Systems immer weiter zu einer Einseitigkeit hin, die nur durch Inconsequenz aus-

zugleichen ist. In dem Mangel eines festen, objectiven Princips hat auch diess seinen Grund, dass es im Stoicismus keinen absoluten Endpunkt der Entwicklung gibt, wie im Christenthum das ewige Reich Gottes ist. Wenn auch der Weise gleichsam die Incarnation der allgemeinen Vernunft ist, so wird doch die Vernunft nie so sehr das über alles Einzelne und Besondere übergreifende, allgemein herrschende Weltprincip, dass die Entwicklung des Weltlaufs auf absolute Weise in sich vollendet wäre. Eine Ewigkeit im christlichen Sinne gibt es hier nicht, es gibt nur Weltperioden, deren jede wieder ein neuer Anfang ist, weil der Weltlauf nie ein so festes Ziel erreicht, dass er nicht immer wieder in sich selbst zurückfällt. Nichts ist daher für die heidnische Weltansicht in ihrem Unterschied von der christlichen so charakteristisch, wie die bei den alten Schriftstellern immer wiederkehrende, jede teleologische Weltbetrachtung aufhebende Idee eines ewigen Kreislaufs der Dinge.

Zweiter Abschnitt.

Das Resultat der Vergleichung.

Nehmen wir alles, wovon bisher die Rede war, zusammen, welches Urtheil ergibt sich daraus über das Verhältniss des Seneca'schen Stoicismus zum Christenthum? Dass beide sich vielfach berühren, in manchen sehr wichtigen Punkten in einer nahen gegenseitigen Beziehung zu einander erscheinen, liegt klar vor Augen, dass sie aber auch nicht nur sehr verschieden von einander sind, sondern sogar in einem principiellen Gegensatz zu einander stehen, lässt sich ebenso wenig verkennen. Es fragt sich daher, auf welche der beiden Seiten das Hauptgewicht gelegt wird, ob die Uebereinstimmung so bedeutend ist, dass die Differenz gegen sie so gut wie verschwindet, oder die letztere in das Ganze so tief eingreift, dass auch im Ein-

zelnen nichts von ihr unberührt bleibt. Geht man von dem Einzelnen aus, so wird man leicht auf dem Wege der quantitativen Betrachtung so viel Aehnliches und Gleichlautendes zusammenbringen, dass nichts als Uebereinstimmung zu sein scheint; macht man dagegen den Gegensatz zum Hauptgesichtspunkt, so wird man auch im Einzelnen alles erst darauf anzusehen haben, wie es nach dem Geist und Charakter des Ganzen zu nehmen ist. Den erstern dieser beiden Wege hat Fleury eingeschlagen und zwar so, dass er eine Reihe von Stellen zusammenstellt, in welcher einem biblischen Ausspruch immer wieder ein mehr oder minder gleichlautender Seneca'scher gegenübersteht. In dieser Weise handelt er zuerst von der christlichen Moral Seneca's (I, S. 26—77), sodann seiner christlichen Metaphysik (S. 77—95) und endlich seiner christlichen Theologie (S. 95 - 125), um durch alle Artikel hindurch nicht nur die Uebereinstimmung darzuthun, sondern auch die Behauptung zur Evidenz zu bringen, dass Seneca den christlich lautenden Inhalt so vieler Stellen aus keiner andern Quelle geschöpft haben könne als aus den schriftlichen Urkunden des Christenthums und der mündlichen Belehrung des Apostels. Es ist nicht ohne Interesse, diese Methode der Beweisführung aus einigen Beispielen etwas näher kennen zu lernen.

Die erste Stelle, welche Fleury für seinen langen Inductionsbeweis anführt, ist Eph. 1, 19, wo der Apostel nach der Vulgata, deren sich Fleury der anschaulichen Vergleichung wegen bedient, die Tugend so beschreibt: *Et quae sit supereminens magnitudo virtutis — supra omnem principatum et omne nomen quod nominatur non solum in hoc seculo, sed etiam in futuro,* ganz dasselbe, was Seneca *de vita beata c.* 7 so ausdrückt: *altum quiddam est virtus, excelsum, regale, invictum, infatigabile.* Dass es, wenn nur der Gedanke derselbe ist, nicht gerade auf den Wortlaut ankommt, zeigt die gleich darauf folgende Parallele: Seneca sagt vom Tugendhaften *Ep.* 42: *tanquam phoenix semel anno quingentesimo nascitur* und *de const. sap. c.* 7: *raro forsitan magnisque aetatum intervallis invenitur.* Darin sieht Fleury eine Reminiscenz an den evan-

gelischen Ausspruch: *multi vocati, pauci vero electi.* Nicht blos dem Sinn, auch den Worten nach ist die Uebereinstimmung bei Parallelen, wie folgende sind: Wenn Seneca sagt *Ep.* 95: *Vis deos propitiare? bonus esto, satis illos coluit, quisquis imitatus est*, so hat er diess sichtbar nach dem Apostel Paulus gesagt in den Stellen Röm. 14, 17: *Qui in hoc (justitia et pace) servit Deo, servit Christo, placet Deo*, und Ephes. 3, 1: *estote ergo imitatores Dei.* Selbst das bekannte stoische Apophthegma *Sequere Deum*, kann Seneca sich nicht angeeignet haben, ohne an das Wort Gottes an Abraham: *Ambula coram me et esto perfectus*, zu denken, und aus dieser Quelle die Opferwilligkeit zu schöpfen, die er *de vita beata c.* 15 ausspricht. Wie gleichlautend ist es, wenn Seneca vom Weisen sagt: *scit se esse oneri ferendo Ep.* 71, 26 und *turpe est cedere oneri Ep.* 22, 7 und der Apostel Paulus Gal. 6, 5: *Unusquisque onus suum portabit*; wenn auch Seneca das Leben mit einem Kriegsdienst vergleicht: *vivere, mi Lucili, militare est, Ep.* 96, 5 und *Ep.* 51, 6: *nobis quoque militandum est, et quidem genere militiae, quo nunquam quies, nunquam otium datur*, gerade so, wie der Apostel seinen Timotheus ermahnt: *commendo tibi, fili Timothee, ut milites bonam militiam — labora sicut bonus miles Jesu Christi* u. s. w. 1. Tim. 1, 18. 2. Tim. 2, 3 f. Und wenn wir bei Seneca lesen: *Soluta in te constringe; contumacia doma; cupiditates, quantum potes, vexa. Et istis dicentibus; quousque eadem? responde: ego debeo dicere: quousque eadem peccabitis? Ep.* 89, 18 — „*ne croit-on pas lire une glose de l'aphorisme ascétique*": *mortificate membra vestra* Col. 3, 5? Es lässt sich schon nach solchen Beispielen und nach demjenigen, was schon bei der Vergleichung des stoischen Systems mit dem Christenthum nicht übergangen werden konnte, ermessen, welche reiche Ausbeute für solche Parallelen die so viele treffliche moralische Sentenzen enthaltenden Schriften Seneca's gewähren. Je grösser die Zahl solcher Stellen ist, um so unbedenklicher setzt Fleury voraus, dass Seneca dabei die schriftlichen Urkunden des Christenthums vor Augen gehabt und aus ihnen sowohl den Inhalt, als

auch den Ausdruck und die Farbe seiner Darstellung entlehnt hat. Selbst dass damals, als Seneca schrieb, so viele Schriften unsers Kanons, wie namentlich die Evangelien, noch gar nicht existirten, erregt dem französischen Kritiker nicht den geringsten Scrupel. Schreibt Seneca seinem Lucilius am Schlusse seines letzten Briefs: *tunc beatum te esse judica, cum tibi ex te gaudium omne nascetur. — Brevem tibi formulam dabo, qua te metiaris, qua perfectum esse jam sentias: tunc habebis tuum cum intelleges infelicissimos esse felices,* so hat er diese Regel, nach welcher Lucilius seine Fortschritte in der Tugend bemessen soll, aus dem evangelischen Ausspruch: *beati pauperes, quia vestrum est regnum Dei.* Ebenso ist, was Seneca *Ep.* 95, 51 sagt: *quantulum est ei non nocere, cui debeas prodesse?* nur ein Nachklang des Ausspruchs bei Lucas 6, 34 *si mutuum dederitis his, a quibus speratis, quae gratia est vobis?* Die Correspondenz Seneca's mit Lucilius, aus welcher sich so viele Belege dieser Art entnehmen lassen, athmet überhaupt, wie Fleury bemerkt (I. S. 49), einen sittlichen Geist und eine Energie im Eifer nach sittlicher Vervollkommnung, aus welcher deutlich erhellt, wie sehr sich Seneca von den frühern Stoikern aus der Schule Zeno's unterscheidet. Er ist nicht eigentlich Stoiker, weit mehr Eklektiker, oder vielmehr Neustoiker, wie Arrian und Marc-Aurel. „*Enfin, bien qu'il ne le dise pas, il est chrétien, ainsi que nous croyons le démontrer, et c'est le néo-stoicisme déjà lui même infusé de christianisme, c'est le christianisme qui donne à sa philosophie cette activité pratique dégagée des formes speculatives et didactiques, dont l'Evangile est le plus parfait modèle*[1]).“ Man darf sich daher, setzt Fleury hinzu, gar nicht darüber wundern, dass er, um nicht geradezu zu sagen, man solle den alten Menschen ablegen und den neuen anziehen, wenigstens von einem *transfigurari* spricht, *Ep.* 6, 1: *intellego me non emendari tantum, sed transfigurari,* und noch einmal *Ep.* 94, 48: *nondum sapiens est, nisi in ea, quae didicit, animus ejus transfiguratus est,* ein Ausdruck,

---

[1]) A. a. O. I. S. 49.

welcher, wenn auch in anderem Sinne, offenbar von der Verklärungsscene der evangelischen Geschichte entlehnt ist.

Um auch aus dem übrigen Inhalt dieser reichen Parallelensammlung einige Proben anzuführen, so findet es Fleury in der christlichen Metaphysik Seneca's neben Anderem besonders beachtenswerth, dass Seneca den ältern Stoikern in dem Lehrsatz von der Ewigkeit der Materie nicht beistimmt, wie daraus zu sehen, dass er wenigstens als Problem aufstellt *(Nat. quaest. Prol.): utrum Deus materiam sibi formet, an data utatur, utrum idea materiae prius supervenerit an materia ideae.* Diess kann nur die Frucht der Betrachtungen Seneca's über die ihm von dem Apostel erklärte Genesis sein. Zwei weitere Beweise der unzweifelhaften Beschäftigung Seneca's mit der Genesis findet Fleury darin, dass auch Seneca wie Moses von einer Scheidung der Welt aus dem Chaos am ersten Tage spricht *Nat. quaest.* 3, 30: *primo a dic mundi, cum in hunc habitum ex informi unitate discederent, quando mergerentur terrena etc.* und gleichfalls Gott bei der Weltschöpfung oder nach stoischer Ansicht der Welterneuerung in einem Zustande der Ruhe sich befinden lässt. Es ist die Stelle gemeint, in welcher Seneca von Jupiter sagt, dass er *paulisper cessante natura, acquiescit sibi, cogitationibus suis traditus.* Da hieher auch die Lehre von Gott, der Vorsehung, dem Verhältniss Gottes zu den Menschen gehört, so bieten sich hier besonders schöne Parallelstellen dar, in welchen Seneca mit den christlichen Urkunden zum Theil auch wörtlich zusammentrifft. In der christlichen Theologie Seneca's darf vor allem ein Zeugniss seines Glaubens an einen dreieinigen Gott nicht fehlen. Ein solches legt Seneca nach Fleury's lebendigster Ueberzeugung in den Worten seiner *Consol. ad Helv. c.* 8 ab: *Quisquis formator universi fuit, sive ille Deus est potens omnium, sive incorporalis ratio, ingentium operum artifex, sive divinus spiritus per omnia, maxima ac minima, aequali intentione diffusus.* Der allmächtige Gott ist der Vater, die unkörperliche Vernunft der Sohn oder Logos als Weltschöpfer, der durch alles verbreitete göttliche Geist der auch sonst von Seneca

genannte heilige Geist. Es gibt keinen profanen Schriftsteller vor Seneca, welcher eine so vollständige und reine Beschreibung von der göttlichen Dreieinigkeit gegeben hätte, wobei man freilich darüber hinwegsehen muss, dass Seneca noch ein viertes *sive* folgen lässt, um seinem dreieinigen Gott das *fatum* und den unabänderlichen Naturzusammenhang völlig gleichzustellen. Nach einer solchen Probe seiner Rechtgläubigkeit ist voraus zu erwarten, dass er auch bei den übrigen Dogmen des christlichen Glaubens wenig an sich vermissen lassen werde. Nur gegen seinen Glauben an Engel ist sogleich die Einsprache zu erheben, dass die neuern kritischen Ausgaben der Werke Seneca's den seltsamen *angelus Epicuri*, welchen nicht blos Fleury (I. S. 116), sondern auch selbst Schmidt (a. a. O. S. 380) bei Seneca finden wollte, in einen *aemulus Epicuri* verwandelt haben. Das Wort *angelus* ist daher in jedem Fall aufzugeben und man kann daraus nicht schliessen, dass er mit den Genien, von welchen er *Ep.* 110, 1 spricht, eine andere Vorstellung verbunden habe, als die gewöhnliche der Alten. Bei den meisten übrigen Lehren aber weiss Fleury scheinbar sehr treffende Belegstellen dafür anzuführen, dass Seneca nicht blos überhaupt christlich gedacht, sondern auch schon die specifischen Dogmen des katholischen Glaubens richtig aufgefasst habe. Was ist sein *coetus sacer* in der *Consol. ad Marc. c.* 25 anders, als das christliche Heiligenparadies? Er kennt schon die hohe Bedeutung der Sacramentsidee, wenn er *de vita beata c.* 15 anerkennt, dass wir *ad hoc sacramentum adacti sumus, ferre mortalia.* Er weiss ferner, was die Beichte ist, wenn er *Ep.* 28, 10 verlangt: *quantum potes, te ipse coargue, inquire in te*, und ist auch schon in das Geheimniss der Absolution eingeweiht, da er bekennt *de ira* 1, 14: *nemo invenitur, qui se possit absolvere.* Dass er endlich auch an eine Wiederbelebung nach dem Tode, an ein letztes Gericht und ein Ende der Welt glaubt, ist schon gezeigt worden. Bemerkenswerther ist jedoch, wie Fleury aus einigen Stellen, in welchen Seneca von seinem Weisen spricht, die Ueberzeugung gewonnen zu haben glaubt, dass er dabei Jesus vor Augen

gehabt habe. So stoisch auch das *Ep.* 41 aufgestellte Bild des stoischen Weisen ist, so sollen doch folgende Züge eine nicht abzuweisende Beziehung auf Jesus haben: *Quemadmodum radii solis contingunt quidem terram, sed ibi sunt, unde mittuntur: sic animus magnus ac sacer et in hoc demissus, ut propius quidem divina nossemus, conversatur quidem nobiscum, sed haeret origini suae: illinc pendet, illuc spectat ac nititur, nostris tanquam melior interest. Quis est ergo hic (animus)?* Wer anders als Jesus? Wenn ferner Seneca *de const. sap. c.* 15 fragt: *At sapiens colaphis percussus, quid faciet?* und mit dem Beispiel Cato's antwortet, welcher, *quum illi os percussum esset, non excanduit, non vindicavit injuriam — majore animo non agnovit, quam ignovisset*, und *Ep.* 13, 5 sagt: *scio alios inter flagella ridere,* so soll diess, obgleich Seneca damals noch heidnisch dachte, doch wenigstens von seiner Bekanntschaft mit der Leidensgeschichte zeugen. „*Mais*," fährt Fleury I. S. 105 fort, „*l'allusion la plus directe et la moins contestable à la personne du Christ nous semble celle ci. Necessario itaque magnus apparuit, qui nunquam malis ingemuit, nunquam de fato suo questus est, fecit multis intellectum sui et non aliter quam in tenebris lumen effulsit: advertitque in se omnium animos, cum esset placidus et lenis et humanus, divinisque rebus pariter aequus. Habebat animum perfectum, ad summam sui adductus supra quam nihil est, nisi mens Dei, ex quo pars et in hoc pectus mortale defluxit. Ep,* 120, 13. Man kann sich nicht wundern, dass diese Stelle auf einen so begeisterten Verehrer des Seneca'schen Christenthums einen eigenthümlichen Eindruck macht, sie ist auch in der That sehr beachtenswerth, nur liegt ihr eigentliches Moment nicht sowohl in ihrem wörtlichen Inhalt, als vielmehr in der Ansicht, von welcher sie ausgeht, und in dem Gedankenzusammenhange, in welchem Seneca auf seine Schilderung kommt. Er will in dem genannten Briefe die Frage beantworten, auf welche Weise zu uns zuerst die Erkenntniss des Guten und sittlich Guten gelangt sei. Diess habe die Natur uns nicht lehren können, den Samen der Wissenschaft habe sie gegeben, nicht aber die Wissen-

schaft. Ebenso wenig könne diese Kenntniss nur zufällig an uns gekommen sein. Sie beruhe vielmehr auf Beobachtung und Vergleichung öfters vorgekommener Fälle, auf Schlüssen aus der Analogie. Thatsachen zeigen uns das Bild der Tugend, Beispiele edler Männer, wie das eines Fabricius, eines Horatius Cocles. Durch Beobachtung derer, die eine treffliche That berühmt gemacht hatte, habe man angefangen, darauf zu merken, wer etwas mit edlem Sinn und grosser Begeisterung gethan habe. So habe man einen gesehen, der gegen Freunde gütig, gegen Feinde gemässigt war, der als Bürger und Privatmann seine Pflichten mit strenger Gewissenhaftigkeit erfüllte, dem im Leiden die Geduld, im Handeln die Klugheit nicht fehlte, der ausserdem stets derselbe und in allem Thun sich gleich, nicht mehr mit Absicht gut, sondern durch Gewöhnung dahin gelangt war, dass es nicht blos ihm möglich war, recht zu handeln, sondern unmöglich, nicht so zu handeln. In einem solchen Mann habe man die vollkommene Tugend erkannt, aus deren Zergliederung sich die Begriffe der Mässigkeit, der Tapferkeit, der Klugheit, der Gerechtigkeit bildeten. Hieraus habe man jenes selige Leben kennen gelernt, das in ungehemmtem Laufe dahinfliesst und keinem Gesetz, welches ausser ihm wäre, gehorcht. Diess sei auf die Weise klar geworden, dass jener vollkommene, zur Tugend gelangte Mann niemals dem Schicksal fluchte, niemals, was ihm zustiess, mit Unmuth aufnahm. Indem er sich als Bürger der Welt und als Krieger betrachtete, nahm er die Arbeiten auf, als wären sie befohlen. Was immer ihn traf, das verschmähte er nicht als ein Uebel und als etwas, das zufällig über ihn gekommen, sondern hielt es für einen Auftrag. Welcher Art er sein mag, so sprach er, ich muss ihn erfüllen, ist er schwierig und hart, so will ich gerade meine Mühe darauf wenden. Indem Seneca auf diesem Wege auf das von ihm entworfene Bild eines Weisen mit vollkommener Tugend kommt, liegt dabei die allgemeine Ansicht zu Grunde, dass überhaupt ein solches Urbild nur geschichtlich entstehen kann, Phantasie und Reflexion nicht vermögend sind, es aus sich zu erzeugen, dass es vor allem thatsächlich

gegeben sein muss, wenn man sich einen klaren Begriff dessen, was es in sich begreift, machen will. Fragen wir nun aber, wo denn Seneca ein solches Urbild in der Wirklichkeit gesehen habe, so berechtigt uns, wie sich von selbst versteht, nichts zu der Annahme, dass er dabei an die geschichtliche Person Jesu gedacht habe, ebenso wenig aber lässt sich in der heidnischen Welt eine bestimmte analoge Erscheinung aufweisen. Es zeigt sich zunächst nur, dass der Begriff des Geschichtlichen hier nicht zu streng genommen werden darf, es bildet nur die Grundlage, auf welcher erst durch die hinzukommende idealisirende Tendenz das sowohl ideelle als geschichtliche Urbild entsteht. Ausdrücklich betrachtet Seneca auch diess als ein Element seines Tugendideals, er sagt a. a. O. 5: einige wohlthätige, einige menschenfreundliche, einige tapfere Handlungen hatten uns in Staunen gesetzt, diese begannen wir als vollkommen zu bewundern. Es waren viele Fehler dabei, die die Schönheit und der Glanz einer herrlichen That verbarg, wir nahmen an, als wären sie nicht da. Die Natur gebietet, das Lobenswerthe zu erhöhen. Jedermann vergrössert den Ruhm noch über die Wirklichkeit; hieraus also haben wir das Bild eines erhabenen Guts gezogen. Das Geschichtliche, das faktisch Gegebene muss also erst idealisirt werden, diess hebt aber den geschichtlichen Charakter des Urbilds nicht auf, da das Geschichtliche auch so die nothwendige Voraussetzung bleibt, ohne welche das Urbild nicht entstehen kann. Mit dieser Ansicht stellt sich Seneca auf denselben Boden, welcher für jede geoffenbarte Religion die nothwendige Grundlage und Voraussetzung ist, auf einen Standpunkt, auf welchem nicht Philosophie und Speculation, sondern Geschichte und Offenbarung die Quelle der Erkenntniss und das den Inhalt des religiösen Bewusstseins Bestimmende sind. Es ist im Allgemeinen dieselbe Anschauungsweise, wie in der christlichen Glaubenslehre, wenn Schleiermacher die geschichtliche Urbildlichkeit des Erlösers dadurch beweist, dass er von dem Inhalt des christlichen Bewusstseins als der Wirkung auf die Ursache zurückgehend behauptet, das christliche Bewusstsein

könnte diesen bestimmten Inhalt nicht haben, wenn er ihm nicht aus der christlichen Gemeinschaft, welcher jeder Einzelne angehört, zugekommen wäre, und der christlichen Gemeinschaft selbst kann er nur von demjenigen mitgetheilt worden sein, welcher als der Stifter derselben geschichtlich existirte, somit in seiner Person Beides vereinigte, das Urbildliche, das der absolute Inhalt des christlichen Bewusstseins ist, und das Geschichtliche. Auf dieselbe Weise setzt Seneca voraus, dass das Bild der vollkommenen Tugend, das der Philosoph als ideale Anschauung in sich trägt, in seinem Bewusstsein nicht vorhanden sein könnte, wenn nicht die Züge, aus welchen dieses Ideal besteht, in bestimmten Personen auch wirklich existirt hätten. Der Unterschied liegt nur darin, dass die Einheit des Geschichtlichen und Urbildlichen, wie sie das christliche Interesse erfordert, hier nicht schlechthin vorausgesetzt, vielmehr ohne Bedenken zugegeben wird, dass jenes Ideal nur durch Idealisirung des geschichtlich Gegebenen, durch die den Menschen natürliche idealisirende Tendenz zu Stande kommen könne. Da aber auch auf diese Weise das Geschichtliche immer die Grundlage und die Hauptsache bleibt und das Ideal sich nur dadurch bildet, dass auf dem Wege der geschichtlichen Erfahrung immer neue Züge hinzukommen, durch die es vervollständigt und vervollkommnet wird, so wird dadurch von selbst eine Betrachtungsweise begründet, welche den ihr Folgenden von selbst dem Christenthum zuführt und ihn für alles sittlich Edle und Erhabene, das das Christenthum ihm darbietet, ebenso empfänglich machen muss, wie für das, was er sich zuvor schon aus der Geschichte für sein Ideal abstrahirt hat. Wie kann man es sich daher anders denken, als dass, wer einmal ein Ideal der Tugend und Vollkommenheit mit solchen Zügen, wie sie Seneca seinem Weisen beilegt, in sich hat, eben damit dem Christenthum so nahe steht, dass es keines sehr grossen Schrittes mehr bedarf, um sich ganz ihm zuzuwenden? Es übt nur seine natürliche Anziehungskraft auf ihn aus, wenn er an die Anknüpfungspunkte, die er schon in sich hat, das Neue sich anschliessen lässt, aus den schon ge-

gebenen Prämissen die in ihnen liegende Folgerung zieht, zur Vollendung des Ganzen das noch hinzusetzt, was nur noch zu seiner Ergänzung und Vervollständigung hinzukommen darf. Rechnet Seneca, was Fleury nicht einmal besonders hervorhebt, zur Vollkommenheit seines Weisen namentlich auch diess, dass er das Schwere und Harte nicht nur nicht von sich zurückweist, sondern diess gerade als *quasi delegatum sibi* betrachtet und den Grundsatz ausspricht: *hoc qualecunque est, meum est,* so sieht er ja hier wesentlich schon dasselbe vor sich, was der den Willen des Vaters in Allem erfüllende Erlöser des Christenthums nur in einer concreteren und realeren Anschauung in sich darstellt. Hat er somit schon jenen Zug, seiner allgemeinen Ansicht zufolge, nur auf der Grundlage geschichtlicher Anschauungen in sein Ideal aufnehmen können, wie sollte er sich dadurch nicht von selbst zu dem weiteren Schritt hingedrängt sehen, dieselbe geschichtliche Wahrheit auch in den Thatsachen des Christenthums anzuerkennen?

Bleibt man auf diesem Punkte stehen, ohne sogleich weiter gehen zu wollen, so kann man der Auffassung Fleury's eine gewisse innere Berechtigung nicht absprechen. Es lässt sich nicht läugnen, dass uns aus den Schriften Seneca's an so manchen Stellen ein dem Christenthum befreundeter Geist entgegenweht, unwillkürlich dringt sich eine Vergleichung mit dem Christenthum auf, die bei aller Verschiedenheit der Grundanschauung immer auch wieder verwandte Elemente zu erkennen gibt, es bieten sich so vielfache Anknüpfungs- und Berührungspunkte dar, die nur weiter verfolgt werden dürfen, um uns unvermerkt in den tieferen Inhalt und Zusammenhang des christlichen Bewusstseins zu versetzen, so manche Ausdrücke und Sätze lauten ganz so, wie wenn sie unmittelbar aus christlichem Boden entstanden wären. Allein es darf hier auch die in der Natur der Sache selbst liegende Grenzlinie nicht aus dem Auge gelassen werden. Was uns schon in so klaren Zügen den Charakter und die Farbe des Christenthums an sich zu tragen scheint, ist nicht als eine schon vom Christenthum ausgegangene Wirkung, sondern nur als eine zu ihm

erst führende, auf der nächsten Uebergangsstufe stehende Entwicklung anzusehen. Zur Annahme positiv christlicher Elemente bei Seneca haben wir keinen zureichenden Grund. Das Christenthum konnte schon in seiner Nähe existiren und zu seiner Kunde gelangt sein, und doch konnte er sich noch ganz fremd und gleichgültig zu ihm verhalten, wie ja so Viele, selbst einen Tacitus, die ächt römische Verachtung, die sie gegen das Judenthum hegten, auch im Christenthum nichts Anderes sehen liess, als was sie schon im Judenthum zu sehen gewohnt waren. Man kann daher nur auf den Stoicismus selbst zurückgehen, um aus ihm zu erklären, wie auf einer solchen Grundlage eine dem Christenthum verwandtere Denkweise sich bilden konnte. Dazu ist neben dem Platonismus kein anderes System seinem ganzen Charakter nach geeigneter als das stoische, und da zu seiner Eigenthümlichkeit auch diess gehört, dass es in sich selbst verschiedene mehr oder minder auseinander gehende und sich entgegengesetzte Richtungen vereinigt, von welchen bald die eine bald die andere die überwiegende ist, so konnte es sich um so leichter nach Maasgabe der verschiedenen Individualitäten zu einer freieren und individuelleren Form modificiren. Ist bei Seneca der lebendige Ausdruck seines Abhängigkeitsgefühls ein charakteristischer Zug seiner religiösen Weltansicht, worauf anders weist uns diess zurück, als auf das Princip des stoischen Moralsystems? In dem höchsten Grundsatze desselben, der Natur gemäss zu leben, in Uebereinstimmung zu sein mit der allgemeinen Weltordnung, die objective Vernunft als das höchste Gesetz und die schlechthin bestimmende Norm anzuerkennen, ist das Bewusstsein einer Abhängigkeit ausgesprochen, die einen um so concreteren und lebendigeren Ausdruck erhält, je mehr die höchste, alles bedingende Ursächlichkeit selbst als eine intelligente und persönliche gedacht wird. Dass ferner ein System, das eine so streng sittliche Richtung hat, wie das stoische, das die Glückseligkeit des Menschen nur in den inneren, von allen äusseren Gütern unabhängigen Werth der Tugend setzt und mit so grossem Nachdruck auf das fortgehende Streben

nach sittlicher Vollkommenheit dringt, den Blick des Menschen auch in sein Inneres richtet, um ihm seine Fehler und Mängel, die Schwäche und Endlichkeit seiner Natur, die Abhängigkeit des Geistes von dem ihn beschwerenden Leib zum Bewusstsein zu bringen und es ihm nahe zu legen, wie sehr er stets sowohl der Wachsamkeit auf sich selbst, als auch der verzeihenden Nachsicht und der billigen Beurtheilung bedarf, ist gleichfalls nichts, was sich nicht sehr natürlich aus dem Charakter und der Tendenz eines solchen Systems begreifen lässt. Am meisten trifft Seneca auf dem praktischen Gebiete des socialen Lebens mit den Grundsätzen und Vorschriften zusammen, die sich aus der universellen Weltansicht des Christenthums über das Verhalten des Menschen zu den Mitmenschen ergeben, aber gerade hier liegt auch der Zusammenhang, in welchem diess mit den ursprünglichen Principien des Systems steht, sehr klar vor Augen. Kein anderes System der alten Philosophie hat dem Universalismus des Christenthums so kräftig vorgearbeitet, wie der Stoicismus. Nach der Lehre desselben ist ja der Trieb nach Gemeinschaft so unmittelbar mit der Vernunft selbst gegeben, dass, so gewiss die Vernunft in allen vernünftigen Wesen eine und dieselbe ist und alles Verwandte sich anzieht, so gewiss auch alle Menschen durch dasselbe Band der Gemeinschaft mit einander verbunden sind und das Bewusstsein derselben zur bestimmenden Norm ihres gegenseitigen Verhaltens machen müssen. Was der Universalismus des Christenthums ist, als die Aufhebung aller die Menschen in ihren höchsten Angelegenheiten von einander trennenden Unterschiede und Schranken, war in seiner Weise auch schon der über alle Verschiedenheit der Nationalitäten hinwegsehende, alle vernünftige Wesen als Glieder eines und desselben organischen Ganzen, als Genossen Eines Staates betrachtende Kosmopolitismus der Stoiker*). Weniger scheinen die Vorstellungen Seneca's von einem künftigen seligen Leben

*) Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen. 3, 1. 171 f., [277 f. 2. Aufl.] besonders die aus den Schriften Epiktet's und Marc Aurel's angeführten Stellen.

schon bei den älteren Stoikern ebenso ausgebildet gewesen zu sein, hier aber konnte sich sehr leicht die platonische Lehre von einem die Seele von der Bürde des Leibes befreienden und sie in die lichten Regionen der übersinnlichen Welt versetzenden Tode an den überhaupt eklektischen Stoicismus Seneca's anschliessen. Dagegen liessen auch schon die älteren Stoiker die Welt durch ein grosses, am Ende des Weltlaufs ausbrechendes Feuer auf ähnliche Weise untergehen, wie diess nach dem christlichen Glauben geschehen soll.

Da Seneca ein erklärter Anhänger der stoischen Philosophie war, so kann man zunächst nur auf die Principien derselben und die durch sie bestimmte Geistesrichtung zurückgehen, um zu erklären, warum er in so Manchem mit den Lehren und Grundsätzen des Christenthums mehr oder minder zusammentrifft. Es ist nur eine weitere Entwicklung der schon in dem stoischen System enthaltenen Elemente oder liegt wenigstens nicht ausserhalb seines Gesichtskreises, was sich bei Seneca dem Christenthum Analoges findet. Besteht nun diess wesentlich darin, dass das Gefühl der Abhängigkeit von Gott und der göttlichen Weltordnung lebendiger und inniger, die Forderung der sittlichen Selbsterkenntniss ernster und reiner, die Grundsätze über das Verhalten der Menschen zu einander milder und humaner und der Idee einer allgemeinen Verwandtschaft und Verbrüderung entsprechender geworden sind und der Glaube an ein künftiges Leben sich zu einer freudigeren Hoffnung belebt hat, wie kann man sich wundern, dass auch schon die heidnische Menschheit in demselben Verhältniss, in welchem sie schon für sich in ihrer geistigen und sittlichen Entwicklung fortgeschritten ist, sich mehr und mehr dem Christenthum genähert hat? Ist überhaupt die menschliche Natur auf eine nach bestimmten inneren Gesetzen fortschreitende Entwicklung angelegt, wohin anders führen die Wege und Richtungen, die sich in dieser Beziehung verfolgen lassen, als zu dem Punkte, auf welchem durch das Christenthum zur geschichtlichen Wahrheit geworden ist, was zuvor theils nur eine dunkel geahnte Idee war, theils nur in

schwachen Anfängen erstrebt werden konnte? Von diesem Gesichtspunkt aus gibt es keine wichtigere Epoche in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit, als den gleichzeitig mit dem Ursprunge des Christenthums im römischen Staate erfolgenden Uebergang aus der Republik zur Alleinherrschaft. Nicht ohne guten Grund haben schon tiefer blickende christliche Apologeten, wie der Bischof Melito von Sardes in seiner um das Jahr 170 an den Kaiser Marc-Aurel gerichteten Apologie die Regierung des Kaisers Augustus in ihrem Zusammentreffen mit dem Christenthum als eine geschichtliche Erscheinung betrachtet, in welcher auch von dieser Seite wie im geheimen Bunde mit dem Christenthum in der römischen Welt der Menschheit ein neuer Tag des Heils und Segens aufging*). Ist nach christlicher Anschauung die absolute Monarchie Gottes das Urbild für jedes auf Unterordnung und Abhängigkeit beruhende menschliche Lebensverhältniss, so kann man in der Monarchie des römischen Kaiserthums nur das vollkommenste irdische Nachbild der göttlichen erblicken, die Form des Regiments, die die weltliche Grundlage der auf ihr sich erbauenden christlichen Weltordnung sein sollte, sofern in keiner Form so sehr wie in der monarchischen das allgemeine Abhängigkeitsverhältniss, in welchem der Mensch zu Gott steht, zu seiner realen Erscheinung kommt. Je strenger die monarchische Form des Regiments ist, um so unbedingter müssen die unter ihr Stehenden ihrer Abhängigkeit sich bewusst werden, und je allgemeiner diese ist, um so weniger kann sie als eine blos zufällige und willkürliche erscheinen. So gross die Gräuel sind, mit welchen die gleichsam noch von den ersten Zügen aus dem Taumelkelch ihrer Macht berauschten Nachfolger August's, beinahe alle Kaiser des ersten Jahrhunderts, die Blätter der Geschichte angefüllt haben, bis endlich der Wahnsinn der Kaiserherrschaft, wie man diese Periode treffend nannte, verraucht war und an ihre Stelle die nüchterne und

*) Vgl. Das Christenthum und die christliche Kirche in den drei ersten Jahrh. S. 2 u. 359. [2 u. 372 2. Ausg.]

besonnene Regierung der folgenden Herrscher trat, so kann man sich aus dem Standpunkt der teleologischen Betrachtung nur in dem Gedanken mit dieser Periode aussöhnen, dass vor allem erst der alte Trotz und Stolz des Römersinnes gebrochen werden musste, wenn überhaupt die Menschheit es lernen sollte, in demüthiger Unterwerfung und schweigendem Gehorsam der höheren über sie gebietenden Macht sich zu fügen. Je lebhafter der auf allen liegende Druck der Herrschaft und Gewalt empfunden wurde, um so mehr kam man zur Einsicht darüber, welches Bedürfniss für den Menschen, im Bewusstsein seiner Abhängigkeit, Schonung und Nachsicht ist, dass es kein höheres und schätzenswertheres Gut geben kann, als die Gewissheit, bei den Höheren, unter welchen man steht, auf Gnade und Erbarmung hoffen zu dürfen. Wie die Anerkennung dieses Bedürfnisses unter den Erfahrungen der Kaiserherrschaft dem menschlichen Gemüth sich aufdrang und geltend machte, zeigt sich nirgends schöner und anschaulicher, als in den Abhandlungen Seneca's *de clementia*, in welchen der Erzieher und Lehrer des kaiserlichen Herrschers demselben nichts dringender an das Herz zu legen weiss als Milde und Gnade und seine Ermahnungen so motivirt, dass sich in dem Verhältniss zwischen dem menschlichen Herrscher und den von ihm Beherrschten von selbst das höhere zwischen Gott und den Menschen abspiegelt und vor Augen stellt. Welchen Einfluss musste ferner die neue Form der Herrschaft, die alles auf gleiche Weise dem Einen Herrscher unterwarf, alle Völker des weiten Reichs unter denselben Gesetzen und Einrichtungen vereinigte und alle aristokratischen Vorzüge nur so weit bestehen liess, als sie der Wille des Einen Herrschers bestehen lassen wollte, auf die Ansicht von dem Verhältniss der Menschen zu einander haben, um alles, was die Einen von den Andern trennte, als werthlos und gleichgültig erscheinen zu lassen und durch die Gleichheit der äusseren Verhältnisse die Ueberzeugung zu befestigen, wie unwesentlich alle äusseren Unterschiede sind, wie alle durch die gleiche, allen gemeinsame Natur und durch alles, was Menschen mit einander verbinden kann, sich in

eine so nahe Beziehung zu einander gesetzt sehen müssen? Je grösser die Kluft zwischen dem Einen und allen Anderen ist, um so enger und inniger ist das Band, das diese mit einander verknüpft. Indem aber das, was den Einen so hoch über alle Anderen stellte, nur dadurch sein absolutes Vorrecht geworden ist, dass er den zuvor allen gemeinsamen und von allen auf gleiche Weise getheilten Besitz allein an sich riss und sich ausschliesslich vorbehielt, ist eben dadurch überhaupt die ganze Lebensanschauung eine wesentlich andere geworden. Was den Uebergang von der Republik zur Monarchie zu einem so merkwürdigen Wendepunkt macht, ist die völlig veränderte Stellung der Einzelnen zum Staat. Das politische Leben, das so lange die grosse Masse bewegte und jeden Hervorragenden die höchste Aufgabe seines Strebens und die Befriedigung seiner theuersten Interessen in der Theilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten finden liess, hatte seine Bedeutung verloren, sobald die ganze Regierung des Staates in den Händen eines Einzigen ruhte. Dadurch erfolgte ein allgemeiner Umschwung des Geistes aus der äusseren Welt in die innere. Da das Politische keinen Reiz mehr hatte, sogar durch Gefahren zurückschreckte, so zog man sich in sich selbst zurück, der Geist wurde nüchterner und besonnener, die Sitte und Lebensweise eingezogener, häuslicher, sittlich ernster; statt, wie zuvor, nur mit dem Oeffentlichen, beschäftigte man sich jetzt mit dem Eigenen und Persönlichen und richtete seine Gedanken auf den inneren Menschen, seine sittliche Lebensaufgabe, die Grundsätze, Maximen und Regeln des Verhaltens in den verschiedenen Lebensverhältnissen. Wenn auch diese Veränderung erst allmählig und, wie sich von selbst versteht, nicht bei der grossen Masse des Volkes, sondern nur bei den Gebildeteren und Verständigen eintrat, so war sie doch die natürliche Folge des allgemeinen Umschwungs der Zeitverhältnisse*). In einer solchen Zeit war es ganz in der

---

1) Es ist derselbe Umschwung, von welchem auch Tacitus in einer bemerkenswerthen Stelle seiner Annalen, 3, 52 f. spricht. Als im Senat

Ordnung, dass eine Philosophie, wie die stoische, mit ihrer praktischen Tendenz, ihren trefflichen Ermahnungen zum kräftigen Widerstande gegen die Uebel der Zeit und zur ergebenen Unterwerfung unter die Geschicke des Weltlaufes die ernster gestimmten Gemüther am meisten für sich gewann. Was die stoische Philosophie längst dem Weisen vorschrieb, dass er nur nach Beschaffenheit der Umstände seine Thätigkeit

---

auf den Antrag der Aedilen die Frage zur Sprache gekommen war, wie dem maasslos verschwendenden, alle Gesetze überschreitenden Luxus zu steuern sei, lässt Tacitus den Tiberius eine wohlerwogene Rede im Senat darüber halten, dass das Uebel eine Höhe erreicht habe, gegen welche Maassregeln, wie die vorgeschlagenen, nicht mehr in Betracht kommen können. Er, als Fürst, habe genug damit zu thun, dass es Italien und Rom nur nicht an den nöthigen Subsistenzmitteln fehle, das Uebrige könne er nicht auf sich nehmen, man könne es nur sich selbst überlassen: *reliquis intra animum medendum est: nos pudor, pauperes necessitas, divites satias in melius mutet.* Daran knüpft Tacitus folgende weitere Bemerkungen: der *luxus mensae*, welcher in den hundert Jahren seit der Schlacht bei Actium bis auf Galba mit der grössten Geldverschwendung herrschte, habe allmählig nachgelassen. Die reichen berühmten Familien seien durch ihren grossthuenden Aufwand in Verfall gerathen. Nachdem der Mord zu wüthen begann und die Grösse des Ansehens zum Verderben gereichte, seien die Uebrigen vernünftiger geworden. Auch haben die aus den Provinzen Eingewanderten und in den Senat Aufgenommenen ihre häusliche Sparsamkeit mitgebracht und bewahrt. Vorzüglich aber sei die strengere Sitte durch den selbst alterthümlich lebenden Vespasian eingeführt worden. Dem Fürsten sei man nachgefolgt und die Liebe der Nacheiferung sei stärker gewesen als die Furcht vor den Strafen der Gesetze. *Nisi forte rebus cunctis inest quidam velut orbis* (vgl. oben S. 453), *ut quemadmodum temporum vices, ita morum vertantur: nec omnia apud priores meliora, sed nostra quoque aetas multa laudis et artium imitanda posteris tulit.* So wurde man, nachdem der alte, in dem Schwindel der Weltherrschaft sich über alle Schranken erhebende Römergeist zuletzt in maassloser Verschwendung und Genusssucht seine Kraft erschöpft hatte, auch nach dieser Seite hin nüchterner und besonnener, bürgerlicher und häuslicher, in sich gekehrter und sittlicher, und es war auch diess gleichzeitig mit dem sich in der Welt verbreitenden und befestigenden Christenthum schon der Uebergang zu der christlichen Civilisation.

den Staatsgeschäften zu widmen habe, demnach nicht, wenn der Staat zu verdorben sei, als dass ihm aufgeholfen werden könnte, die Schlechten sich so vorgedrängt haben, dass er mit allen seinen Bemühungen doch nichts nützen könne, fand von selbst seine praktische Anwendung auf Zeiten, wie die damaligen waren. In einem solchen Falle that der Weise, wie Seneca in der Abhandlung *de otio sapientis* ausführt und als übereinstimmend mit stoischen Grundsätzen nachweist, am besten, sich in sich still zurückzuziehen und sich selbst zu leben. Er ist auch so nicht unthätig und gleichgültig gegen das Heil der Welt, sondern von den beiden Republiken, die er im Geiste vor sich hat, von welchen die eine gross und wahrhaft eine *res publica* ist, welche, Götter und Menschen umfassend, nicht auf diesen oder jenen Winkel beschränkt ist, sondern so weit reicht als die Sonne, die andere aber nur die durch das Loos der Geburt uns angewiesene ist, ist es jetzt die erstere, in die er sich zurückzieht, um ihr zu dienen und sein Nachdenken darauf zu richten, was Tugend sei, und ob es nur Eine gebe oder mehrere, ob Natur oder Wissenschaft den Menschen tugendhaft mache, ob Gott sitzend sein Werk betrachte oder thätig in dasselbe eingreife, ob er es von aussen umschwebe oder dem Ganzen inwohne, ob die Welt unvergänglich oder unter das Zufällige und Zeitliche zu rechnen sei: wenn das höchste Gut darin bestehe, naturgemäss zu leben, so habe uns die Natur für das Eine wie für das Andere geboren, sowohl für die Contemplation als für die Action. Als die Frucht einer solchen, durch die Zeitverhältnisse gebotenen und empfohlenen Zurückgezogenheit und stillen Einkehr in sich selbst, die Betrachtungen des in sich zurückgehenden, sittlich-religiösen Bewusstseins, ist mit Recht auch alles dasjenige anzusehen, was Seneca in seinen Schriften dem Christenthum Verwandtes und Befreundetes niedergelegt hat.

Aber warum, ist hier noch zu fragen, bedarf es überhaupt einer so ernstlichen Untersuchung und Erörterung, um zu erklären, wie Seneca, auch ohne schon selbst das Christenthum zu kennen und zu ihm bekehrt zu sein, in seinen

Schriften so viele christlich lautende Gedanken und Grundsätze aussprechen konnte. Ist denn alles dasjenige, was in solchen Stellen mit dem Christenthum übereinstimmt, im Christenthum selbst so übervernünftig und übernatürlich, dass es aus keiner andern Quelle, als der unmittelbarsten göttlichen Offenbarung abgeleitet werden könnte? Diess ist freilich die Ansicht aller derer, die sich Seneca wegen des Inhalts so vieler Stellen seiner Schriften nur als Christen und Vertrauten des Apostels Paulus denken können, auch die genannten französischen Gelehrten haben keine andere Vorstellung. Hat aber das Christenthum neben dem Positiven, das den Charakter der Offenbarung an sich trägt, unläugbar auch einen rein vernünftigen, der Vernunft von selbst einleuchtenden Inhalt, welchen das vernünftige Denken auch zuvor schon sich klar gemacht und das gemeinsame Bewusstsein in sich aufgenommen hat, einen solchen, welcher in jedem Falle nur ausgesprochen und in klarer, populärer, allgemein verständlicher Form dargelegt werden durfte, um allgemein als eine nothwendige, über jeden Widerspruch erhabene Wahrheit anerkannt zu werden, wie kann man sich wundern, dass auch schon vor dem Christenthum und unabhängig von ihm denkende Geister so Vieles, was uns das Christenthum, sei es auch besser und bestimmter und in anderem Zusammenhang, in der Hauptsache aber auf dieselbe Weise lehrt, gedacht und gesagt haben? Diess ist so klar, dass es keines weitern Beweises bedarf und nur von solchen geläugnet werden kann, die sich das Christenthum nur als das orthodoxe Dogma in seiner schroffsten kirchlichen Form, als den Gegensatz gegen alles Natürliche und Vernünftige, als eine alle heidnische Weisheit und Tugend schlechthin verwerfende und verdammende Lehre zu denken gewohnt sind. Auf andere Wahrheit aber als solche, auf welche auch schon die natürliche Vernunft des denkenden Menschen kommen kann, erstreckt sich die Vergleichung zwischen Seneca und dem Christenthum nicht. Wenn wir daher in Seneca keinen glaubigen Christen, sondern nur einen stoischen Philosophen sehen können, so bleibt doch auch so alles, was in

seinen Schriften das christliche Bewusstsein anspricht, nicht minder wahr und bedeutungsvoll, keines der geringsten Zeugnisse zur Anerkennung des nahen Verwandtschaftsverhältnisses, in welchem das Christenthum in der denkenden Vernunft des natürlichen Menschen auch mit der heidnischen Welt steht.

Dritter Abschnitt.

Die Briefe des Apostel Paulus und Seneca's.

Bei einer so klar vor Augen liegenden und doch noch in die beste Zeit der alten Kirche gehörenden Fälschung sieht man sich um so mehr veranlasst, den Inhalt des angeblichen Briefwechsels selbst noch darauf anzusehen, welche leitende Gedanken ihm zu Grunde liegen.

Man sollte denken, wenn das Verhältniss zwischen Seneca und Paulus ein so unmittelbares, ganz der Wirklichkeit des Lebens angehörendes war, werde es auch nicht an dem frischesten Stoff der Unterredung gefehlt haben. Allein, wie wir freilich uns den Apostel nicht ohne seine in unserem Kanon befindlichen Briefe denken können, ihn mit denselben so gut wie identificiren, so verräth der falsche Briefsteller schon dadurch, dass er sogleich im Vordergrund der Scene Briefe des Apostels erscheinen lässt, wie sehr er sich in der Sphäre der blossen Vorstellung bewegt. Seneca schreibt im ersten Briefe dem Apostel, er habe sich in den Sallustianischen Gärten mit seinem Freunde Lucilius über Schriften*) unterredet, deren Anblick einige andere Anhänger des Apostels herbeizog. Als sie mehrere der von dem Apostel an eine Gemeinde oder die Hauptstadt einer Provinz gerichteten Briefe gelesen haben,

*) *Apographis* ist nach dem durch Fleury berichtigten Texte zu lesen, nicht *apocryphis*.

seien sie durch die in ihnen enthaltene treffliche Ermahnung zu einem moralischen Leben (an das Moralische muss freilich Seneca zuerst denken) sehr erquickt worden. *Quos sensus non puto ex te dictos, sed per te; certe aliquando ex te et per te. Tanta enim majestas earum est rerum tantaque generositate clarent, ut vix suffecturas putem aetates hominum, quibus institui perficique possint.* Darauf antwortet der Apostel sehr verbindlich, er schätzt sich glücklich, dass seine Briefe bei einem Manne, wie Seneca, eine so gute Aufnahme gefunden haben. Seneca würde als *censor, sophista, magister tanti principis omnium,* sich nicht so äussern, wenn er nicht die Wahrheit sagte. Der Inhalt der vier folgenden Briefe ist sehr unbedeutend. Seneca will die Briefe des Apostels auch dem Kaiser vorlesen und klagt über die Zurückhaltung des Apostels. Ziehe er sich desswegen zurück, um den Unwillen des Kaisers nicht darüber zu erregen, dass er von der alten Secte abgefallen sei und andere bekehre, so solle er ihn davon überzeugen, dass es mit gutem Grunde, nicht aus Leichtsinn (2. Cor. 1, 17), geschehen sei. Mit Feder und Tinte *(arundine et atramento, quorum altera res notat et designat aliquid, altera evidenter ostendit*, vielleicht Anspielung auf 2. Cor. 3, 3), will der Apostel sich nicht aussprechen, sein Grundsatz ist, alles in Ehren zu halten und durch Geduld und Nachsicht die Gegner zu besiegen (Ep. 6). Im siebenten Brief bezeugt Seneca auf's Neue, welchen guten Eindruck die Briefe des Apostels an die Galater und Corinther auf ihn gemacht haben, und es ist sein Vorsatz, mit der göttlichen Liebe ihnen gemäss zu leben. Der heilige Geist sei es, welcher so erhabene Gedanken in ihm ausdrücke, zu bedauern sei nur, dass der Grösse derselben der *cultus sermonis* nicht entspreche. Um dem Bruder nichts vorzuenthalten, theilt ihm Seneca noch mit, dass auch der Kaiser durch den Eindruck seiner Briefe, als er gelesen, wie die göttliche Kraft in ihm zu wirken angefangen habe, zu der Aeusserung veranlasst worden sei, er müsse sich wundern, wie Einer, der nicht auf gesetzliche Weise unterrichtet worden sei (*non legitime imbutus*), solche Gedanken

haben könne. Darauf habe er erwiedert, die Götter pflegen durch den Mund der Unschuldigen zu reden, nicht derer, die ihr gelehrtes Wissen missbrauchen können, wofür er sich auf das Beispiel des Vatinius berufen, welchem als einem schlichten Bäuerlein zwei Männer in der Gegend von Reate erschienen seien, die nachher als Pollux und Castor erkannt wurden. Er scheint gehörig instruirt zu sein (*satis instructus*). Im folgenden achten Briefe warnt der Apostel den Seneca vor solchen Mittheilungen, damit er sich nicht die *offensa dominae* zuziehe, wie diess aber zu verstehen ist, ist völlig unklar. Auch der neunte Brief gibt darüber keinen weiteren Aufschluss, bemerkenswerth ist hier nur, was Seneca am Schlusse bemerkt, er habe dem Paulus ein Buch *de verborum copia* geschickt. Welcher Art war wohl dieses Buch? Da der Briefschreiber den Seneca wiederholt die Mangelhaftigkeit der Darstellung des Apostels beklagen lässt, so ist der natürlichste Gedanke, es sei ein Buch gemeint, das diesem Bedürfniss abhelfen und dem Apostel durch eine Auswahl von Ausdrücken und Redensarten Gelegenheit zur Verbesserung seines Stils geben sollte. Dagegen stützt Fleury auf diesen Titel die schon erwähnte Hypothese einer doppelten Fälschung dieses Briefes. Es gibt nämlich eine kleine, gewöhnlich den Schriften Seneca's angehängte Abhandlung *de quatuor virtutibus*, die vier Cardinaltugenden, deren Verfasser, wie wir aus Isidor von Sevilla wissen, der spanische Bischof Martinus von Braga um das Jahr 583 war. Als ein Auszug aus den Schriften Seneca's wurde sie Seneca selbst zugeschrieben und auch *de formula honestae vitae* oder *de verborum copia* betitelt. Fleury vermuthet nun, die *Formula honestae vitae* habe 1) die Schrift *de quatuor virtutibus* in sich begriffen, 2) eine andere Sammlung von mehr allgemeinen Sentenzen für den praktischen Gebrauch. Von dieser letztern Sammlung kennen wir zwei Redactionen, welche die zweite Section der *formula honestae vitae* bildeten: *l'une intitulée de moribus* (gleichfalls ein Anhang zu den Schriften Seneca's) *compilation de maximes sentencieuses recueillies sans ordre et transcrits par l'écrivain à ce qu'il semble, selon et à*

mesure qu'il les avait rencontrées dans ses lectures; l'autre, compilation à peu près identique toutefois un peu plus considerable et coordonnée suivant l'ordre alphabetique, connue sous le nom de Proverbia. Wie dieser letztere Titel ohne Anstand für eine Sammlung von Sentenzen passe, die sich auf die vier Cardinaltugenden bezogen, so haben die Abschreiber ihn auch zum Titel der erstern Schrift machen und die ganze Sammlung zusammen *Copia proverbiorum* nennen können, welchen Titel sodann in der Folge eine unwissende Hand in den sinnlosen: *Copia* oder *de copia verborum* verwandelt habe*). Diese verschiedenen Metamorphosen, die der Verfasser des Briefwechsels schon voraussetze, erfordern zwischen der Entstehung des letztern und dem Datum der Schrift des Bischofs Martinus einen langen Zeitraum und der sinnlose Titel *de copia verborum* mahne so stark an die Barbarei des Mittelalters, dass die Briefe nicht vor dem neunten oder zehnten Jahrhundert entstanden sein können. Diese Hypothese, deren Werth bei Fleury nur darin zu bestehen scheint, die Tradition von der Freundschaft Seneca's mit dem Apostel auf kein so schlechtes Machwerk gründen zu müssen, wie die noch vorhandenen Briefe sind, hat jedoch nichts Einleuchtendes. Es ist an sich schon nicht wahrscheinlich, dass der ursprüngliche Titel durch die Vermittelung des Wortes *Proverbia* zuletzt in das Sinnlose *copia verborum* überging. Weit einfacher ist die Sache so zu denken: Man hatte kleine Schriften moralischen Inhalts unter verschiedenen Titeln, wie *de moribus*, *de quatuor virtutibus* u. s. w. Wegen der Verwandtschaft des Inhalts hielt man sie für seneca'sche Schriften, da man sie aber in der Reihe der bekannten Schriften Seneca's nicht vorfand, so kam man sehr natürlich auf den Gedanken, ob sie nicht die in dem Briefwechsel genannte Schrift *de copia verborum* seien, welche ja sonst auch nicht existiren würde, wenn man sie nicht unter jenen Titeln hätte. So kam zu den letzten auch noch der Titel *de copia verborum* hinzu, ohne dass man sich weiter Rechenschaft darüber gab, ob er zu dem moralischen Inhalt

*) A. a. O. Bd. 2. S. 271 f.

jener Schriften passe oder nicht. Es kann demnach auch bei dieser Erklärung gar nicht befremden, dass in so vielen Handschriften die *copia verborum* und der Briefwechsel neben einander stehen, und man hat durchaus keinen Grund zu der Annahme, dass jener Titel nicht ursprünglich den Sinn hatte, welcher nach dem Zusammenhang dieser Briefe am nächsten liegt.

Die beiden folgenden Briefe, 10 und 11, beschäftigen sich mit einem höchst lächerlichen Briefceremoniel. So oft er, schreibt Paulus dem Seneca, in der Aufschrift der Briefe seinen Namen unmittelbar mit dem Seneca's zusammenstelle*), begehe er eine ihn drückende Inconsequenz. Da er den Grundsatz habe, allen alles zu sein, so müsse er auch gegen die Person Seneca's das beobachten, was das römische Gesetz dem Senat als einen Ehrenvorzug einräume, dass nämlich der, der an einen Senator schreibt, seinen Namen erst an das Ende des Briefs setzt. Es wäre ja nur Mangel an Sitte und Schicklichkeit, wenn er nicht thun würde, was nur von seiner Willkür abhänge. Dagegen protestirt Seneca mit der Versicherung, es könne ihm ja nur zur Ehre gereichen, wenn er mit einem so grossen und so erwählten Manne in so enger Verbindung stehe. Warum es denn ihn, da der Apostel der Scheitel und Gipfel aller, auch der höchsten Berge sei, nicht freuen solle, ihn so nahe zu sehen, dass man ihn für sein zweites Ich halte? Der Apostel möge es daher seiner nicht unwürdig erachten, sich gleich im Eingang der Briefe zu nennen, damit er nicht gleichsam sein Spiel mit ihm zu treiben scheine, der Apostel wisse sich ja als römischen Bürger. Denn, sagt Seneca, *qui meus apud te locus, tuus, qui tuus, velim ut meus.* Wo der Eine ist, soll auch der Andere sein, beide mit und in einander. Ein Schriftsteller, wie der Verfasser dieser Briefe, der sich seinen

*) Die Lesart ist hier sehr unsicher. Fleury liest nach den Handschriften: *Paulus Senecae salutem. Quoties tibi scribo et nomen meum tibi subsecundo;* Haase in der Ausg. der Werke Seneca's, Leipz. 1853. Vol. III. S. 479: *Senecae Paulus salutem. Quotiens tibi scribo et nomen meum tibi suprascribo.*

Stoff nur mit Mühe verschaffen konnte, liess natürlich auch das römische Bürgerrecht des Apostels nicht unerwähnt, aber dann durfte auch die Senatorenwürde Seneca's und der ihr gebührende Respect nicht verschwiegen werden, welchen der allen alles seiende Apostel um so williger anerkennen konnte. Ob aber wirklich schon das römische Gesetz den submissesten Diener des neuern Briefstils kannte, oder erst der christliche Verfasser seinen Apostel so modernisirte, muss hier dahingestellt bleiben.

In den drei übrigen Briefen, 12—14, tritt auch wieder die Gedankenarmuth des Briefstellers recht klar hervor. Er greift jetzt zum Bekanntesten aus der Geschichte Nero's, zur grossen Feuersbrunst und bedauert, dass die Christen so unschuldig verfolgt und von dem Volk für die Urheber von allem, was der Stadt Schlimmes widerfährt, gehalten werden. Aber wir wollen es, sagt Seneca, alles Christliche schon ganz mit den Christen theilend, standhaft ertragen bis an's Ende. Jede Zeit habe ihren Dränger gehabt. Jedermann wisse, wer der Urheber des Brandes sei, Christen und Juden werden als Anstifter desselben bestraft. Jenem Tyrannen, wer er auch sei, dessen Lust das Henken, dessen Hülle die Lüge ist, sei seine Zeit bestimmt, wie der Beste für Viele sich aufopfere, so werde dieser Verfluchte für alle brennen. Zum Schluss benachrichtigt Seneca noch den Apostel, dass 132 Häuser, vier *insulae,* in sechs Tagen verbrannt seien, wobei der Verfasser, wenn man seine Angaben mit der des Tacitus *Ann.* 15, 41 vergleicht, über den Umfang des Brandes nicht sehr genau unterrichtet gewesen zu sein scheint. Ohne dass darauf eine Antwort von Seiten des Apostels folgt, kommt Seneca im vorletzten Briefe noch einmal auf die Darstellung und den Stil des Apostels. Ein so erhabener Inhalt, wie der seiner Briefe, sollte, wenn auch nicht durch Worte geschmückt, doch anständig ausgestattet sein, und es sei nicht zu befürchten, dass diess eine weibische Verweichlichung zur Folge habe. *Certe mihi concedas velim latinitati morem gerere, honestis vocibus speciem adhibere, ut generosi muneris concessio digne a te possit expe-*

diri. Zum Schlusse des Briefwechsels spricht der Apostel noch seine frohe Zuversicht aus in Betreff des in Seneca wie in einen fruchtbaren Boden niedergelegten Samens des göttlichen Worts. Er solle die Gewohnheiten der Heiden und Israeliten meiden und sich als neuen Lehrer dadurch zeigen, dass die Lehre Christi von keiner Rhetorik angefochten werde. Die beinahe schon erlangte Weisheit solle er dem zeitlichen König, seinen Hausgenossen und treuen Freunden an's Herz legen, freilich werden auf die Meisten Ermahnungen wenig Eindruck machen, durch welche das Wort Gottes als Lebenselement einen neuen unvergänglichen Menschen erzeuge und der von hier zu Gott eilenden Seele ihre Beständigkeit verleihe.

Die rein fingirte Situation dieser Briefe liegt in ihrem ganzen Inhalt klar vor Augen. Hätten die beiden Freunde sich nichts Besseres zu sagen gewusst, als diese Briefe sie sagen lassen, so könnte man sich auch nicht einmal die Möglichkeit denken, dass sie überhaupt von einander angezogen wurden. So unbedeutend auch der Inhalt ist, so ist doch die Anlage ganz dieselbe, wie in so vielen anderen pseudonymen Schriften dieser Art, die sich von unsern Briefen nur dadurch unterscheiden, dass die Idee ihrer Conception besser ausgeführt und geschichtlich motivirt ist. Den Hauptinhalt bildet immer ein auch sonst bekannter, aus irgend einer meist leicht nachweisbaren Quelle genommener Stoff, welchem eine so viel möglich concrete, aber gewöhnlich nur von der Gedankenarmuth des Verfassers zeugende Einkleidung gegeben wird. Dass aber die Verfasser solcher Schriften auch durch die Bedeutungslosigkeit ihres Inhalts sich nicht zurückschrecken liessen, immer wieder denselben Weg der literarischen Fiction zu betreten, beweist nur, wie sehr es zum Charakter und Bedürfniss jener Zeiten gehörte, die im Bewusstsein der Zeit angeregten Ideen in dieser Form der Darstellung zu objektiviren. Das scheinbar Geschichtliche gilt im Grunde den Verfassern selbst als die blos zufällige Form der Darstellung, die Hauptsache ist der Gedanke, welcher deutlich zur Anschauung gebracht werden soll. Es kommt somit auch hier nicht darauf an, ob Paulus

und Seneca wirklich solche Briefe mit einander gewechselt haben, ihr angeblicher Briefwechsel soll nur der concrete Ausdruck des Verhältnisses sein, in welchem wir uns Beide zu einander denken müssen, wenn wir uns die aus ihren Schriften entgegentretende Geistesverwandtschaft zu einem persönlichen Bilde gestalten. Ob die Verfasser selbst sich dieses geistigen Processes bewusst waren oder nicht, ändert an der Sache selbst nichts; was freilich bei Schriften, deren Fälschung so offen vor Augen liegt, wie hier, nur mit Bewusstsein und Absicht geschehen konnte, kann auch wieder unwillkürlich und unbewusst geschehen sein, wie sich überhaupt auf diesem geistigen Gebiete sehr verschiedene Stufen und Uebergangsformen denken lassen.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

